ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ XXII

JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ:
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti,
AMEA Fəlsəfə İnstitutu,
Jurnalın redaksiya heyəti

BAKI – 2017



Redaksiyanın ünvanı: Bakı-AZ-1143, Azərbaycan, Hüseyn Cavid pr., 31. AMEA Fəlsəfə İnstitutu
Tel: [99412] 539 34 61, 539 37 28, 539 25 81
Faks: [99412] 5371139
ISSN 2219-7370
ISBN: 978-9952-445-12-42
E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com, www.orientalphilosophy.org; ww.joph.org
INDEXED: ARP yanında Ali Attestasiya Komissiyası, Cytefactor, Index Copernicus, ISAM, OAJI, DRJI, Reseearch Bible

MÜNDƏRİCAT

SURAYA AĞAYEVA[1]

ORTA ƏSR ŞƏRQİNİN MUSİQİ ELMİNİN FƏLSƏFİ KÖKLƏRİ HAQQINDA

Açar sözlər: *Pifagor, Aristotel, Farabi, Urməvi, Marağai, muğam, Azərbaycan.*

Keywords: Pythagor, Arito, Farabi, Urmavi, Maraghai, mugham, Azerbaijan

Şərq musiqisi haqqında çoxlu sayda orta əsr traktatlarının (risalələrinin) tədqiqi və müqayisəli təhlili göstərmişdir ki, ənənəvi peşəkar Şərq musiqisi haqqında elm, müasir nəşrlərdə bəzən yanlış olaraq təqdim olunduğu kimi, vahid bircinsli axın ilə inkişaf etməyib, elmi fikrin digər sahələri kimi, müxtəlif istiqamətlərə malik olmuşdu. Bu istiqamətlərin xüsusiyyətləri musiqinin mənşəyi, onun insan həyatında ilkin təyinatı və yeri haqqında risalə müəlliflərinin müxtəlif, bəzən bir-birinə qarşı duran fəlsəfi baxışlarından qaynaqlanırdı. Sözügedən alimlərin dünyagörüşü onların qələmə aldıqları əsərləlin məzmununa, musiqi-nəzəri problemlərin təfsirinə və çözüm metoduna təsir göstərirdi.

Orta əsr risalələrinin mətnlərində keçmişin ən görkəmli musiqiçi alimlərinin adlarının xatırlanması nə onların təlimlərinin varisliyinin göstəricisi, nə də onların müəllifliyinin isbatı deyildir2.

Təqdim olunmuş məqalədə diqqət Şərq musiqi elmində geniş yayılmış iki əsas musiqi-fəlsəfi istiqamət – kosmoloji və klassik istiqamətlər üzərində cəmləşmişdir3.

---

[1] Sənətşünaslıq üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA-nın Memarlıq və İncəsənət institututunun aparıcı elmi işçisi,Əməkdar İncəsənət xadimi, Azərbaycan Bəstəkarlar İttifaqının və bir sıra Beynəlxalq musiqişünaslıq qurumların üzvü.

[2] Yanlış müəlliflik örnəyi haqqında aşağıda bax.

[3] İstiqamətlərin təsnifi bu sətirlərin müəllifinə məxsusdur. Bu barədə bax: [3].

Qədim və orta əsr dövrlərinin çeşidli yazılı qaynaqları xəbər verir ki, Şərq musiqisi haqqında elmin təşəkkülündə qədim yunan mütəfəkkirlərinin – Pifaqorun və onun ardıcıllarının, eləcə də Platonun, Aristotelin, Aristoksenin və antik dünyanın digər düşüncə sahiblərinin təlimləri böyük rol oynamışdı. Eyni zamanda bəllidir ki, bir çox qədim yunan filosofu Misirdə, xüsusilə Misir kahinlərinin yanında təhsil almışdılar [30:182]. Məsələn, musiqi haqqında elmin "atası" hesab olunan Pifaqor uzun illər boyu Misirdə və Ön Asiyada təlim keçmişdi. Belə bir qəti fikir mövcuddur ki, fironlar ölkəsində o, məhz musiqini öyrənirdi, Misir musiqi sənətinin ellin musiqi sənətinə güclü təsiri isə danılmaz faktdır [28:65].

Lakin həmin dövrə dair konkret bilgilərinin yoxluğu ilə əlaqədar etiraf olunmalıdır ki, Orta əsr Şərqinin alimləri üçün musiqi nəzəriyyəsi sahəsində ən erkən qaynaqlar kimi antik filosofların əsərləri çıxış edirdi. Bu faktı orta əsr traktatlarının müəlliflərinin özləri də vurğulayırdılar. Qədim Yunanıstan və Roma filosoflarının əsərlərinin ərəb dilinə tərcümələri də orta əsrlərdə musiqi haqqında elmin inkişafına xüsusi təkan vermişdi. Bununla yanaşı xüsusi qeyd edilməlidir ki, bəhs olunan tərcümələr əsla antik musiqi nəzəriyyəsinin kor-koranə yamsılanması, bir növ surətinin çıxarılması deyildi. Müsəlman Şərqinin musiqiçi alimləri nəinki qədim yunan elminin nailiyyətlərini mənsub olduqları mühitin özünəməxsus musiqi mədəniyyətinə uyğunlaşdırırdılar, onlar həmçinin Şərq musiqi-nəzəri təfəkkürünün özümlülüyünü əks etdirən orijinal fundamental əsərlər yaradırdılar. Yeri düşmüşkən qeyd edərdik ki, orta əsrlərdə əks proses də müşahidə olunmaqda idi: Şərq mütəfəkkirlərinin, ələlxüsus Əbu Nəsr Farabinin (təxminən 870-950 illər), Əbu Əli İbn Sinanın (980-1037) bir çox əsəri latın dilinə tərcümə olunmuş və Avropada xeyli yayılmışdı [29:388-390].

Musiqi haqqında əsas fəlsəfi istiqamətlərin xüsusiyyətlərinin bilavasitə işıqlandırılmasına keçməzdən öncə qeyd etmək istərdik ki, orta əsr alimlərinin tədqiqat obyekti ənənəvi peşəkar Şərq musiqisi idi; bu musiqi 19-cu əsrə doğru ümumiləşdirici məqamat (tək halda məqam/muğam4) adı altında tanınırdı. Məqamat sənəti, yaxud da məqam/muğam sənəti bir çox

[4] XIV əsr mənbəyindən bəlli olur ki, "məqam" sözü artıq o dövrdə iki cür tələffüz olunurdu: m**ə**qam və m**u**ğam. Bu barədə bax: [13:600].

əsrlər boyu Yaxın və Orta Şərqin müxtəlif xalqlarının səyləri sayəsində formalaşmışdı. Nəhəng regionun musiqi əsərlərinin əsasında duran çoxsaylı modusların / məqamların sistemləşdirilməsində və hərf-rəqəm notasiyasının işlənib hazırlanmasında XIII əsrin çox görkəmli Azərbaycan alimi və musiqiçisi Səfiəddin Urməvi böyük rol oynamışdı [16; 24:207-209; 18:269-281]. Onun işini bir başqa görkəmli Azərbaycan musiqiçi alimi – Əbdülqadir Marağai (1354-1435) davam etdirmişdi [21; 5:312-320; 1; 8]. Məhz onun əsərlərində muğam kateqoriyası təfərrüatlı şəkildə elmi cəhətdən işlənilir [23:54-59]. Urməvi kimi Marağai də öz kompozisiyalarının fraqmentlərinin notasiyasını həyata keçirir. Bununla əlaqədar belə bir mühüm faktı qeyd etmək yerinə düşər: muğam ifaçılarının təlimi metodunun əksər hallarda eşitmə qavrayışına və yadda saxlamağa əsaslanmasına və indi də əsaslanmağa davam etməsinə baxmayaraq, muğamı şifahi ənənə sənətinə qeyd-şərtsiz aid etmək olmaz. VIII-XIX əsrlərin Yaxın və Orta Şərqinin bir çox musiqiçisinin öz simalarında alim-nəzəriyyəçi və musiqiçi-ifaçı məharətlərini birləşdirərək, əməli fəaliyyətlərində ənənəvi məqam (muğam) musiqisinin qrafik yazılışının müxtəlif üsullarını da işləyib hazırlayır və istifadə edirdilər.

Azərbaycan muğamatının indi də özünü qoruyub saxlamaqda olan fərqli xüsusiyyəti improvizasiyalı, deklamasiya-oxuma ornamental melodiyanın üstünlüyündədir. Bu, vəzn cəhətdən sərbəst melodiya əsrlər boyu işlənib hazırlanmış müəyyən qaydalar çərçivəsində inkişaf edir. Lakin orta əsr traktatlarının və müasir muğamatçıların qeyd etdikləri kimi, bir çox qayda o qədər də ehkamçı deyildir.

Muğam musiqisi bəlli fəlsəfi ismarışı özündə ehtiva edir, bütün zamanlarda o həm dinləyicinin, həm də ifaçının ruhən kamilləşməsi funksiyasını yerinə yetirmiş və yetirməkdədir. Hər bir muğamın öz spesifik, digərləri ilə təkrarlanmayan etosu vardır. Orta əsrlərdə "Şəfa Evlərində" – "Dar üş-Şəfa"larda təbiblik metodları və psixologiyanın – "ruh haqqında elmin" inkişafı ənənəvi musiqi kompozisiyalarının dinlənilməsi ilə bağlı idi.

Lakin belə bir məqam nəzərə alınmalıdır ki, Azərbaycan silsiləli muğamının başqa xalqların müasir məqam janrları ilə müqayisə edərkən, çox vaxt anlayışların qarışdırılması baş verir ki, bu da yanlış nəticələrə gətirib çıxarır. Şərqin ənənəvi musiqisinin müxtəlif növlərinin müqayisəsi göstərmişdir ki, əvvəla, heç də bütün Şərq mədəniyyətlərində "məqam"

termini eyni zamanda silsiləli janrın təyini deyil; məsələn, Türkiyənin ənənəvi musiqisində məqam – sadəcə modusdur, silsiləli janr isə "fasıl" adlanır. İkincisi, ənənəvi musiqinin heç də bütün janrlarında improvizasiyalılıq hökm sürmür. Məsələn, özbək-tacik Şaşmakomunda, uyğur muqamlarında, ərəb nubalarında improvizasiyadan məhdud şəkildə istifadə olunur. Üçüncüsü, improvizasiya səciyyəli əsərlərin heç də hamısı çoxhissəli silsiləli janr deyil. Bu qəbil musiqiyə birhissəli müasir ərəb təqasimini, Türkiyə taksimini, türk xalq janrı olan uzun havanı, özbək katta aşulesini (o da tərcümədə uzun hava deməkdir) aid edilə bilər. [24:8]

Sadalanan janrların əksinə olaraq, Azərbaycan muğamında modallıq, improvizasiyalılıq və silsiləlik qırılmaz vəhdət təşkil edir [24:8]. Azərbaycan muğamı "həm ifaçı, həm də dinləyicinin genetik… yaddaşlarına təsir edərək, onları vəcdə gətirərək, vəhdət ahənginin sonsuzluğu və əzəmətinə qovuşturarak"[14:250-255] bütün zamanlarda ruhən kamilləşmə funksiyasını yerinə yetirmiş və yetirməkdədir.

Peşəkar musiqi yaradıcılığı janrı kimi muğamın mənşəyi və formalaşması haqqında uzaq keçmişin müxtəlif növ yazılı qaynaqları şahidlik edir: bu, əfsanələr və tarixi faktlara söykənən bilgilərdir. Bütün hallarda musiqi bəstələməyə peşəkar yanaşmanın başlıca göstəricisi kimi musiqiçinin ərsəyə gəlmiş musiqini şüurlu surətdə dərk və təsnif etmək, onu dərin fəlsəfi mündəricə ilə doldurmaq canatımı qeyd olunur. Bunun təsdiqi olaraq orta əsr Şərqində mifik Simurq quşu (Feniks, Qaqnus/Qaqnos[5], Anqa, Humay) haqqında əfsanə çıxış edir; Yer üzündə Musiqinin və musiqi haqqında elmin meydana gəlməsini də onunla əlaqələndirirlər. Bu əfsanənin bəzi versiyalarında bu əfsanəvi quşun oxumasından valeh olan bir musiqiçidən rəvayət olunur. O, eşitdiyi səsləri istifadə edərək 12 muğam melodiyaları üçün əsası – məqamları tərtib etdi və hər bir melodiyaya xüsusi ad verdi [11; 31:121; 4:82]. Əlamətdardır ki, İran sufi-şairi Fəridəddin Əttarın (1136–1221) "Məntiqüt-Teyr" ("Quşların söhbəti") adlı fəlsəfi-didaktik, alleqorik poemasında yuxarıda bəhs etdiyimiz əfsanədə musiqiçinin yerini alim-filosof tutur; onun üçün də fantastik quşun oxuması musiqi haqqında elmi yaratmaqdan ötrü əsas olur [7:129-130]. Bununla da sözügedən əsərlərdə musiqinin fəlsəfə ilə ilkin, əzəli əlaqəsi vurğulanır,

[5] Bəzi elmi məqalələrdə bu quş yanlış olaraq "Qənfəs" adı ilə qələmə alınmışdır. [20:404-405]

musiqinin həm hadisə, həm də musiqi haqqında elm kimi eyni vaxtda meydana gəlməsi barədə fərziyyə öz təsdiqini tapır.

Orta əsrlər Şərqinin əsas nəzəri-musiqi istiqamətlərindən biri Pifaqorun kosmoloji fəlsəfəsi ilə bağlı idi. Xüsusən klassikdən sonrakı dövrdə, yəni XV əsrdən etibarən geniş intişar tapmış kosmoloji istiqamətə "göy qübbələrin harmoniyası" haqqında pifaqorçu təlimin ardıcılları mənsub idilər. Həmin təlimə görə, musiqinin meydana gəlməsi planetlərin hərəkəti və təbiətin hadisələri ilə əlaqələndirilirdi. Pifaqorçuların fikrincə, göy qübbələrinin harmoniyası yerdəki səs harmoniyasını doğururdu ki, burada səslər arasında məsafə, planetlər arasında olduğu kimi, riyazi hesablamalar ilə müəyyən olunurdu, belə ki, ədəd (geniş və rəmzi mənada) bütün var olanın başlanğıcı sayılırdı. Pifaqorçu təlimdə kosmoloji başlanğıc konkret riyazi hesablamalarla paradoksal surətdə uyuşurdu: monoxord siminin bölgüsünün köməyi ilə diatonik səs sırasının pillələrinin mövqeyi müəyyən olunurdu.

Orta yüzilliklərin Şərq musiqisində pifaqorçuların ardıcılları bu təlimin ancaq kosmoloji istiqamətini qəbul etməkdə və işləməkdə idilər və onun riyazi tərəfinə maraq göstərmirdilər. Bu, onların traktatlarının məzmun və xarakterində də öz əksini tapırdı: nadir istisnalarla (məsələn, Əbu Yusif Yaqub əl-Kindinin əsərləri) həmin traktatlarda riyazi hesablamalara və intervalların rəqəmli işarələnmələrinə rast gəlmirik. Əl-Kindidən (IX əsr) başqa, gizli "Saflıq qardaşları" ("İxvan əs-Səfa", X əsr, Bəsrə şəhəri) dini və elmi-fəlsəfi cəmiyyətinin təmsilçiləri, M. Nişapuri, əs-Səfedi (XIV əsr), klassikdən sonrakı dövrdə isə Yusif Kırşəhri, Bədr Dilşad, M. Ladiki (XV əsr), Əbdülmömin ibn Səfiəddin ("Behcət ül-ruh" traktatının müəllifi, XVII əsr) [2], Dərviş Əli Cəngi [33], Mirzəbəy (XVII əsr)[15], "Ruhpərvər", "Ədvar" [22:87-96] kimi traktatların anonim müəllifləri və başqaları kosmoloji baxışların tərəfdarları idilər6. Bu əsərlərdə məqam nəzəriyyəsinin şərhi təsviri xarakter daşıyır və əsasən kompozisiyanın tərkibinə daxil olan udun simindəki tonların (dəsatin, pərdə) 7 adlarının sadalanmasından

[6] Kosmoloji yönümlü son orta əsr traktatlarının əksəriyyəti türk və fars dillərində qələmə alınmışdır.

[7] Ərəbdilli traktatlarda səslərin simdəki yerləşməsini işarələmək üçün *dəstan* (cəm halda "dəsatin"; "əfsanə" mənasını daşıyan "dastan" janrı ilə səhv salmamaq) terminindən istifadə olunurdu. Farsdilli əsərlərdə isə "pərdə" termini dövriyyəyə daxil edildi. O, gerçəkdən, yaxud da rəmzi olaraq, məqamın

ibarətdir; fəqət bu tonların səs yüksəkliyi göstərilmirdi. Sözügedən traktatların mətnləri dini mövzuda rəvayətlərin və ibrətamiz hekayələri yenidən nəql olunması baxımından boldur. Bu rəvayətlərin bir çoxu musiqi ilə məşğuliyyətin Allaha xoş gələn əməl olduğunu isbat etmək üçün gətirilirdi.

Musiqi tarixi üçün musiqi alətlərinə və musiqi formalarına aid maraqlı faktların mövcudluğuna baxmayaraq, bu əsərlərdə tarixi səpkili bir çox bilgi, keçmişin ulu musiqiçi-alimlərinin bioqrafiyasının gerçək yaşam faktlarına uyğun gəlməyən anaxronizmlərlə zəngindir. Sözügedən traktatlarda bəzi alətlərin və musiqi əsərlərinin yaradılması əsassız olaraq əfsanəvi personajlara, habelə peyğəmbərlərə və mələklərə, dini xadimlərə, məşhur alimlərə və tarixi şəxsiyyətlərə şamil edilir. O zamanlar hesab edilirdi ki, bu sayaq "faktlar" əsərə və müəllifə "sanbal" verir, habelə ortodoksal İslam din xidmətçilərinə musiqi ilə məşğuliyyətin caizliyini əsaslandırmağa yardım edir. Bununla əlaqədar Dərviş Əli Cənginin musiqi haqqında traktatına, eləcə də "Ruhpərvərə" və hər hansı tarixi-musiqi hadisə barəsində son orta əsrlərin kosmoloji yönümlü digər əsərlərinə istinad elmi cəhətdən səhih və mötəbər hesab oluna bilməz.

Son orta əsr traktatlarının kosmoloji istiqaməti öz ifadəsini onda tapırdı ki, Səfiəddin Urməvi və Əbdülqadir Marağai tərəfindən işlənib hazırlanmış və 12 məqam, 6 avaz və 24 şöbədən ibarət nəzəri sistem fərqli rakursda yozulmağa başlanıldı. 12 məqam 12 Zodiak bürcü ilə əlaqələndirilirdi, 24 şöbə isə sutkanın 24 saatı ilə assosiasiya olunurdu. Halbuki, Urməvi və Marağainin izahatları ona dəlalət edir ki, məqamları / muğamları "şaxələləyərkən" onlar riyazi hesablamalardan və ya hər hansı bir simvolikadan istifadə etməyərək, melodik düsturların ahəngli səslənişinə can atırdılar [24:12].

Belə ki, 6 avaz qrupu ulduz-təbiət sisteminə heç bir vəchlə müvafiq gəlmirdi, onun üçün sözügedən traktatların müəllifləri bu problemi həmin qrupa formal olaraq daha birisinin – yeddinci avazın (Hisar) əlavə olunması ilə çözmüş oldular. Bu minvalla yeddi avazı yeddi planetə bərabər tutmaq imkanı meydana gəldi. Yeddinci avazın süni şəkildə əlavə edilməsi səbəbini

əsas tonunun çıxarıldığı yerdə quraşdırılırdı. "Pərdənin" və Quranda və sufilikdə xatırlanan "bərzəxin" (əngəl, maneə) hərfi mənalarının yaxınlığı bu sözlər arasında ideya və anlam əlaqəsini əks etdirmir.

türk "Kitabi-ədvar" ("Ruhpərvər") traktatının anonim müəllifi bu cür açıqlayırdı: "Avaze asl altıdur ve illa yedi yıldıza muvafik olmağ için yedi eylediler" ("Əslində avazlar altıdır amma illah da yeddi ulduza müvafiq olmağ üçün [avazların sayını] yeddi elədilər") [4:5b]. Ümumi – səma və yer – harmoniya haqqında kosmoloji nəzəriyyənin təsbiti üçün faktların bu sayaq "dartıb çəkilməsi" meyli pifaqorçu məktəbin bir çox təmsilçisi üçün səciyyəvi idi. Roma filosofu Boesiusun (təxminən 480-520 illər) pifaqorçu ənənədə qələmə aldığı "Musiqi haqqında" traktatından nümunə gətirmək istərdik. Hərçənd Boesius filosofların bir-birinə zidd gələn fikirlərinin şərhində özünün obyektivliyi ilə tanınırdı, fəqət o da Aristotelin irrasional və rasional haqqında söyləmələrini ötürərkən onun mühakimələrini kosmoloji fəlsəfəyə yaxınlaşdırmaqdan ötrü vurğuları dəyişdirmişdi [25:279].

Kosmologiyada dörd rəqəminə xüsusi önəm verilirdi. Məsələn, Orfeyin lira musiqi alətinin dörd simi dörd təbiət ünsürünə – od, hava, su və torpağa bənzədilirdi. Antik dövrlərdən son orta əsrlərədək musiqi elmlərin riyazi kvadriumunun tərkib hissəsi idi. Kosmoloji və musiqi nəzəriyyələri arasında uyğunluq yaratmaqdan ötrü Şərq traktatlarında dörd moduslar / məqam şöbələri haqqında bölmə daxil edilmişdi. Bu, müəlliflərə udun dörd simi, dörd modus (dügah, segah, çargah, pəncgah) və təbiətin dörd əsas ünsürü – ənasiri-ərbaa (od, hava[8], su və torpaq), dörd vücud mayeləri (qan, bəlğəm/fleqma, sarı öd və qara öd), dörd keyfiyyət (isti, soyuq, quru və rütubət) arasında əlaqə yaratmağa imkan verdi. "İxvan üs-Səfa"da 4 rəqəmi çoxlu sayda təbiət hadisəsi ilə əlaqələndirilir. Bu, ilin dörd mövsümü, dörd istiqamət, sutkanın dörd vaxtı, yaş mərhələləri və bir çox başqa hadisələrdir. Klassik istiqamətdən olan traktatlarda rəqəmlə bu cür təfsilatlı əlaqə müşahidə olunmur, Səfiəddin Urməvinin kitablarında isə belə əlaqə ümumiyyətlə yoxdur.

Orta əsr Şərq musiqi elminin klassik istiqaməti (IX-XV əsrlər) Şərq aristotelizminin ən iri nümayəndəsi olan Farabinin təlimi ilə bağlıdır. Farabinin fəlsəfi baxışları onun və ardıcıllarının – İbn Sinanın, Səfiəddin Urməvinin, Əbdülqadir Marağainin, Marağainin oğlu Əbdüləzizin, Marağainin nəvəsi Mahmudun (Çələbinin), habelə Ə. Caminin, Z. Hüseyninin və bəzi başqa alimlərin musiqi nəzəriyyələrində öz əksini tapmışdır. Klassik

[8] Bəzi traktatlarda hava əvəzinə külək qeyd edilir.

istiqamətdən olan alimlərin musiqi nəzəriyyəsi sxolastik olmayıb, musiqi praktikası ilə sıx rabitədə və dinin ehkamlarından zəif asılılıqda bulunurdu.

Bu istiqamətin ardıcılları musiqinin planetlərin hərəkəti ilə, hər hansı bir kosmik və yaxud da təbiət hadisələri ilə əlaqəsini inkar edirdilər. Farabi özünün "Musiqi haqqında böyük kitab" ("Kitab ül-Musiqi əl-Kəbir") adlı traktatında sözügedən nəzəriyyəni yanlış hesab edirdi [9:80; 27:164]. Farabinin baxışlarını bölüşən İbn Sina özünün "Şəfa" kitabında pifaqorçuların fəlsəfəsini köhnəlmiş adlandırır, pifaqorçuların fəlsəfi dünyagörüşlərini qəbul etmiş əl-Kindinin və "Saflıq qardaşlarının" söyləmələrinə tənqidi yanaşırdı [12:38,120]. Farabinin və onun ardıcıllarının fəlsəfəsində rəqəm mistisizmi yoxdur. Əbu Reyhan Biruni (973-1048) və daha sonralar İbn Sina (980-1037) kimi Farabi də göydəki ulduzların vasitəsilə gələcək hadisələrin müəyyən edilməsinə mənfi yanaşırdı. Onun belə bir kinayəli iradı da məşhurdur: "Bizim zamanlarda "gələcəyi görənlər" həddən artıq müşahidə olunmaqdadır"[26:87]. (Qeyd etmək yerinə düşər ki, Farabinin bu fikri müasiri olduğumuz XXI əsrdə də öz aktuallığını itirməmişdir). Baxmayaraq ki, Farabi Aristotelin bəzi ideyalarının ardıcılı, onun əsərlərinə şərhlərin müəllifi idi və Aristoteldən sonra "İkinci müəllim" kimi şöhrət qazanmışdı, onun fəlsəfi baxışları və Şərqin musiqi sənəti sahəsində geniş erudisiyası yeniliyi və özünəməxsusluğu ilə seçilirdi.

Klassik istiqamətin özülündə səsin elmi, fiziki izahatı, habelə peşəkar musiqinin səs-yüksəklik kompleksini ələ alan riyazi hesablamalar dururdu. Bununla yanaşı, Aristotelin ardıcılı olan Aristoksenin ideyaları da klassik istiqamətdən olan nəzəriyyəçilərin əsərlərində əksini tapmışdır. Hərçənd orta əsrlər Şərqinin bu alim musiqiçiləri Aristoksendən fərqli olaraq əsas pifaqorçu intervalların (oktavalar, kvartalar, kvintalar) nisbətinin dayanaqlılığını inkar etmirdilər və təməl səs sıralarını tapmaq üçün riyazi hesablamalardan yararlanırdılar, onlar üçün (Aristoksenin ardınca) ənənəvi məqam-muğam musiqisinin əsas tonları kompleksinin müəyyənləşdirilməsi üçün həlledici əhəmiyyətə malik olan "eşitmənin nüfuzu" önəmli idi. Pifaqorçu səs sırasını Aristoksenin natural sırası ilə bir araya sığışdıran, Farabi və İbn Sinanın nəzəri araşdırmalarından, habelə öz şəxsi elmi və əməli-musiqi təcrübəsindən istifadə edən Səfiəddin Urməvi Yaxın və Orta Şərqin peşəkar musiqisi üçün universal səs sırası işləyib hazırlamışdı. Bu

zaman modusların (Urməvidə dövrlər, avazlar və Marağaidə şöbələr) əsas səs tərkibinin seçilməsində başlıca meyar onları praktiki ifa edərkən ahəngdar səslənməsi idi. Qeyd edək ki, musiqi haqqında köklü dönüşə gətirib çıxarmış özünün "Kitab əl-Ədvar" ("Dövrlər / silsilələr haqqında kitab") adlanan ilk əsərində Səfiəddin Urməvi qədim yunan filosoflarının adlarını çəkmir. Urməvinin birbaşa elmi qaynaqları Farabinin və İbn Sinanın əsərləri idi. Bununla yanaşı azərbaycanlı alim onların mühakimələrini qeyd-şərtsiz qəbul etməyərək, onların səs, melodiya, ritm düsturlarına düzəlişlər verir. Yalnız özünün "Şərəfiyyə" adlı ikinci traktatının başlanğıcında ənənəvi müxtəsər "bismillah"dan sonra Səfiəddin Urməvi qeyd edir: "Bu 'Nisbətlər haqqında' tərtib etdiyim elmi risalə qədim yunan müdrikləri tərəfindən qoyulmuş əsaslara istinadən yazılmışdır. Fəqət bu əsər [mənim tərəfimdən] həm onların, həm də sonrakı müəlliflərin əsərlərində olmayan bir çox faydalı biliklə tamamlanmışdır" [17; 6:99,65; 19:282] 9. Belə bir təəssürat yaranır ki, bununla əlaqədar qədim yunan alimlərinin xatırlanması uzaq sələflərə hörmət əlamətinin göstərilməsidir. Ehtimal etmək olar ki, burada sözügedən traktatın tərbiyəvi və maarifləndirici funksiyası da öz rolunu oynamışdı: axı Səfiəddin Urməvi bu əsərini öz tələbəsi – Şərafəddin Harun Cuveyni üçün yazmışdır. Buna traktatın adı və əsas mətnin müqəddiməsi olan ithaf da dəlalət edir.

Musiqi haqqında traktatların fəlsəfi köklərinin tədqiqi bu və ya başqa əsərin nəinki elmi istiqamətini, habelə müəllifini də müəyyənləşdirməyə imkan verir. Müxtəlif müasir nəşrlərdə Əbdülqadir Marağainin nəzəri-musiqi əsərləri siyahısına yanlışlıqla türk dilində yazılmış "Kitab-i ədvar" (digər adı "Ruhpərvər") traktatı da daxil edilir (Leyden şəhərinin universitetinin kitabxanası, Hollandiya, Or. 1175). Əlyazmaların müqayisəli təhlili göstərmişdir ki, sözügedən risalə Marağainin qələmindən çıxmamışdır. Bu təkcə müxtəlif faktiki materialın müqayisəsi əsasında aşkara çıxarılmamışdır. "Kitab-i ədvar" traktatı elmin tamamilə başqa, "kosmoloji" şaxəsinə mənsubdur ki, bu da Əbdülqadir Marağainin fəlsəfi dünyagörüşünə ziddir.

Klassik və kosmoloji istiqamətlərin bənzər cəhəti kimi traktat müəlliflərinin muğam etosuna, tərbiyəvi və müalicə keyfiyyətlərinə də

[9] Ərəb dilindən bu cümlənin tərcüməsi məqalə müəllifinindir.

marağı çıxış edirdi. Fəqət bu problemi də müxtəlif dünyagörüşlərinin təmsilçiləri fərqli şəkildə qavrayır və işıqlandırırdılar. "Saflıq Qardaşları" təliminin əsas məqsədlərindən biri fəzilətli insanın tərbiyəsinə yardım etmək idi. Bu əsərdə musiqinin insan emosiyalarına təsir göstərmək, onun mənəvi keyfiyyətlərini kamilləşdirmək qabiliyyəti qeyd edilirdi. Müəlliflərin fikrincə, məhz gözəl insani keyfiyyətlərin çulğaşması, ruhun saflığı və zəkanın bəsirəti Pifaqora musiqinin əsaslarını işləyib hazırlamağa imkan vermişdi [32:271]. Musiqinin şəfaverici və tərbiyəvi əhəmiyyətinə göstəriş İbn Sinanın "Nəfs haqqında risalədə" ("Risalə fi-n-nəfs") və "Hikmətlə elmlər arasında bölgü" ("Təqasim əl-hikma və-l-ülum") traktatında da rast gəlinir. Bu mövzuya fərqli həcmlərdə orta əsrlər Şərqinin bir çox risalənin bəzi fəsilləri də həsr olunmuşdur.

Qeyd etməliyik ki, ötən yüzilliklərin musiqiçi-ifaçısını, eləcə də müasir muğam ifaçısını nəinki "Eşidilməyən Ahənglərə" fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən varmaq, habelə (bu varmaqdan daha çox) dünya səfası, estetik zövq almaq kimi universal imkan cəlb edirdi. Musiqi sənətinin bu xassəsi musiqinin rasional, "əqli" qavrayışının tərəfdarı olan əksər pifaqorçular tərəfindən də etiraf olunurdu, bu barədə orta əsrlər Şərqinin musiqi haqqında elminin klassik istiqamətinin müəllifləri də yazırdılar.
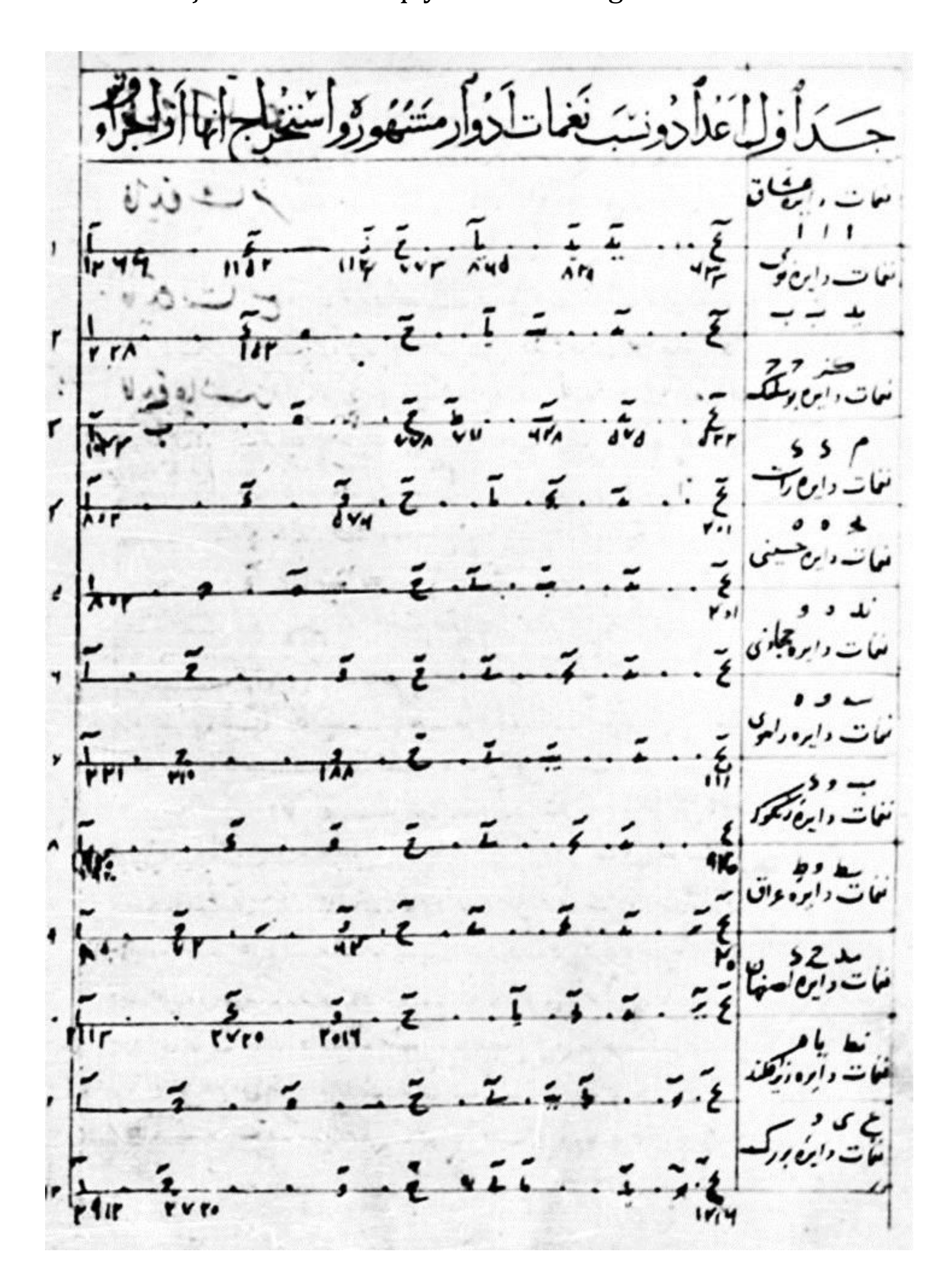
Tədqiq olunan traktatların elmi-fəlsəfi cərəyanlarının və istiqamətlərinin müəyyənləşdirilməsi musiqi haqqında elmin inkişafı prosesinin düzgün, obyektiv işıqlandırılması üçün vacibdir. Musiqi nəzəriyyəsində elmi istiqamətlərin spesifikasını bilmə və ilkin qaynaqların – traktatların əlyazmalarının müqayisəli təhlili muğam sənətinin və bütövlükdə musiqi mədəniyyətinin tarixini təhrif etməkdən yaxa qurtarmağa imkan verir.

Şəkil 1. Səfiəddin Urməvinin (XIII əsr) əbcəd hərf-rəqəm üsulu ilə yazılmış musiqi əsərinin bir fraqmenti. Kitab əl-Ədvar. 1235.

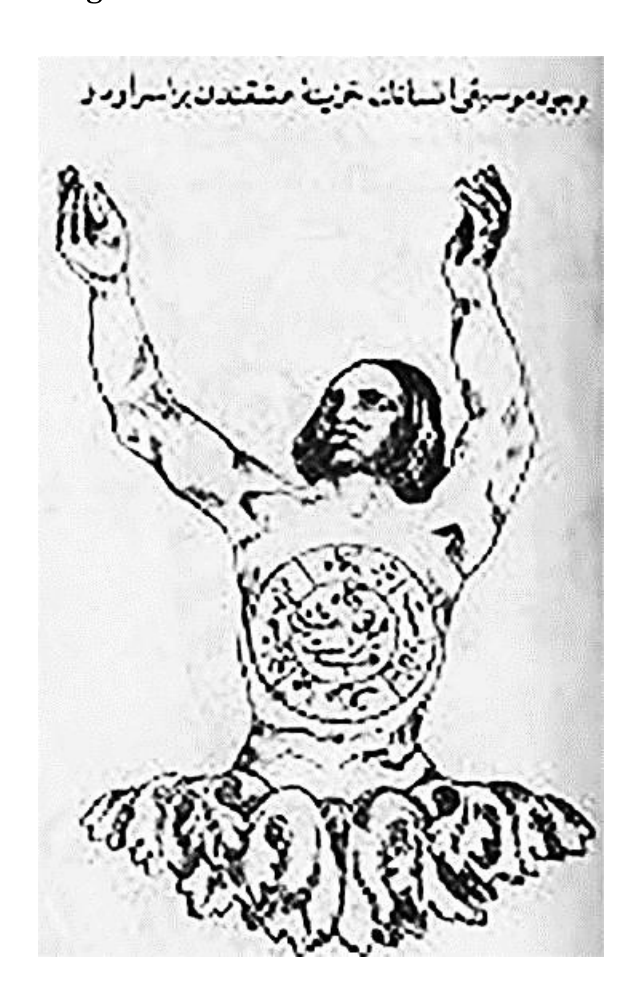
وَعَـنْبَرِي عَلَى فَقْدِ آل أُحِبَّتِ قَادِر

طَنِينَةٌ فى القَدِيمِ يعزفُ بمخنبِ الرَّمَلِه

Şəkil 2. Əbdülqadir Marağainin (XIV-XV əsrlər)
"Fəvaid-i əşərə" əsərində qeyd olunan muğamların səsdüzümü



Şəkil 3.
Haşım Bəyin musiqi haqqında risaləsi (XIX əsr).
Muğamların və təbiət ünsürlərinin insana təsirinin sxemi.



İstifadə edilmiş ədəbiyyat:

1. *Abdulqadir Maraghi. Djamiu'l-elhan/Ed. Taki Binesh. Tehran, 1987.*
2. *Abdulmumin b. Safiyyuddin. Behcetu'r-ruh ve kuvvetu'l- ervah / Ed.: H.L. Rabino de Borgomale. Tehran 1346/1967.*
3. *Agayeva S.The manuscript Kitab-i Edvar (Leiden, Or. 1175)//Maqām Traditions of Turkic Peoples. Proceedings of the Fourth Meeting of the ICTM Study Group "Maqām". Eds: J. Elsner, G. Jähnichen. Berlin, 2006. P. 11-26.*

4. *Agayeva S., Uslu R. Ruhperver-Bir 17.yüzyıl müzik teorisi kitabı. Ankara, 2008.*
5. *Ağayeva S. "Came əl-əlhan" və "Favaid –i əşərə" risalələri // Azərbaycan Musiqi Tarixi. C.1. Bakı, 2012. S. 312-320.*
6. *Arslan F. Safiyyüddîn-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi. Ankara, 2007.*
7. *Attar, Farid ud-Din. Mantiku't-Tayr : Makamat'u-tuyur. (Ed.: Dr.Seyid Sadeg Goherin), Tehran: Bungah-i Tercume-i ve Neshr-i Kitab, 1978.*
8. *Əbdülqadir Maraği. Fəvaid-i əşərə. Əlyazma, Nuruosmaniyə, İstanbul, 3651.*
9. *Əbu Nəsr Farabi. Kitab ül-Musiqi əl-Kəbir. əl-Qahire, 1967.*
10. *Haşim Hacı Mehmed. Mecmûa-i Kârhâ ve Nakışhâ ve Şarkıyât (2. Baskı). İstanbul, 1280 [1864].*
11. *Hızır bin Abdullah (XV yy.). Risalei musiki. İstanbul, Topkapı sarayı, №1728.*
12. *İbn Sina. Musiki / çev. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul, 2004.*
13. *Qazixan Dehar. Dəstur əl-əxvan. I.Tehran, 1349 h.*
14. *Quluzadə Z. Muğam vəhdət fəlsəfəsinin təzahürü və idrakı kimi // "Muğam aləmi" Beynəlxalq Elmi Simpoziumun materialları. Bakı: "Şərq-Qərb", 2009. Səh.250-255.*
15. *Mirzəbəy. Musiqi risaləsi / Farsçadan tərcümə, ön söz və şərhlər G. Şamillinindir. Bakı, 1995.*
16. *Səfiəddin Urməvi. Kitabu'l-ədvar. İstanbul, Nuruosmaniya, № 3653.*
17. *Səfiəddin Urməvi. Əş-Şərəfiyyə. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sâib Sencer Yazmaları, nr. I.4810.*
18. *Səfərova Z. S.Urməvinin elmi irsi."Kitabül-Ədvar"// Azərbaycan musiqi tarixi. Bakı: "Şərq-Qərb", 2012. Səh.269-281.*
19. *Səfərova Z. Səfiəddin Urməvinin "Şərəfiyyə" risaləsi/Azərbaycan musiqi tarixi. Bakı: "Şərq-Qərb", 2012. S.282-303.*
20. *Səfərova Z. XVI-XVIII əsrlərdə yaranmış elmi əsərlər və onların icmalı."Behcətür-ruh" risaləsi/Azərbaycan musiqi tarixi. Bakı: "Şərq-Qərb", 2012. S. 395-410.*
21. *Агаева С. Абдулгадир Мараги. Баку: «Ишыг», 1983.*
22. *Агаева С., Багиров А. Трактат о музыке «Адвар» (18 в.) // «Искусство и искусствознание». Баку, 1993. С. 87–96.*

23. *Агаева С. Термин «мугам» в трактатах Абдулгадира Мараги (XIV-XV вв.) // Макомы, мугамы и современное композиторское творчество. (Межреспубликанская научно-теоретическая конференция. Ташкент, 1975).*
a. *Ташкент, 1978. С.54-59.*
24. *Агаева С. Энциклопедия Азербайджанского мугама. Баку: «Шарг-Гарб», 2012.*
25. *Боэций А.М.С. Основы музыки / Подготовка текста, перевод с латинского и комментарий С.Н. Лебедева. Москва:"Московская консерватория", 2012.*
26. *Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры. Москва, 1975.*
27. *Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммеда Аль-Фараби. Алматы, 2002.*
28. *Закс К. Музыкальная культура Египта // Музыкальная культура древнего мира. Л., 1937.*
29. *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Краткий философский словарь. М. 2010.*
30. *Ковалевский Е.А., Минченко Т.П. Мореплавание как инструмент познания мира: Античность и современность//Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности. Под научной редакцией Минченко Т.П. Томск, 2016.*
31. *Ковкаби Хасан. Рисалеи мусики // Раджабов А. Нагмаи-Ниёгон. Душанбе, 1988 (tacik dilində).*
32. *Музыкальная эстетика стран Востока / Под ред. В.П.Шестакова – Москва: «Музыка», 1967.*
33. *Семёнов А.А. Среднеазиатский трактат по музыке Дарвиша Али. Ташкент, 1946.*

CAVADİ AMOLİ[*10]

MÜTƏALIYYƏ FƏLSƏFƏSI VƏ VARLIĞIN VƏHDƏTI PROBLEMİ

Ключевые слова: *философия, знания, будучи важными, когда это возможно, примитивность, единство, кластер, простая истина, причинность.*

Keywords: *philosophy, lore, being important, when possible, primitiveness, unity, cluster, simple truth, causality.*

Müsəlman ariflər intuitiv metod - şühudi baxış və mənəvi kəşf ilə bütün varlıq aləmini tək və vahid bir həqiqət görüb, vacibəl-vücudun həqiqətindən başqa bütün şeyləri o tək varlığın cilvələri və zahiri görünüşü hesab edirlər. Ariflər fəlsəfi dəlillərə etimad etməsələr belə və gerçəkliklərin kəşfini yalnız mənəvi şühud və yüksək irfani məqamlara çatmaqla hesab etdikləri halda, son dövrlərdə, xüsusilə böyük şeyx Muhyiddin əl-Ərəbinin dövründən etibarən nəzəri irfan elmi irfani mərifətləri məntiq və nəzər sahibləri üçün əsaslandırmağa çalışmışdır.

Arifin baxışında vacibəl-vücudun zatı sırf həqiqət və "qeyd-şərtsiz" varlıqdır. Zatın bu mərtəbədə heç bir müəyyənliyi yoxdur və hər şey heç bir şərtsiz onda qərar tutmuşdur. Onlar bu məqamı "qeybul-quyub" (qeyblərin qeybi) və "mütləq hüviyyət" adlandırmışlar (İbn Turke, s. 122) və bu, istənilən müəyyənlikdən üstün və idrak həddindən xaricdir. Onun üçün heç bir vəsf gətirmək olmaz və heç kəs üçün, hətta peyğəmbərlər və övliyalar üçün də məlum olan deyil. Onun bu məqamdakı vəhdəti həqiqi vəhdət və varlıqla bərabər olan vəhdətdir və onun müqabilində heç bir çoxluq (kəsrət) yoxdur. Zatın müəyyənliksiz məqamından sonra əhədiyyət məqamı və özündən başqa hamıya qarşı şərtsiz mərtəbəsidir ki, bütün adların və sifətlərin yox olması mərtəbəsidir. Arifin baxışında bu mərtəbə zat

* İran İslam Respublikasının Azadi İslam Universitetinin fəxri professoru

məqamından aşağı bir mərtəbədir ki, mütləq varlıq burada müəyyənləşir və mütləq mərtəbəsindən aşağı düşür. Bundan sonra daha aşağı mərtəbədə vahidiyyət mərtəbəsi yerləşir. Zat özünə təcəlli etdikdən sonra və hər hansı bir güzgüdə zühur etmək istədikdə sifətlərin məna etibarı ilə çoxluğu mərhələsi başlamışdır. Bu mərtəbədə mütləq varlığın sifətlərindən hər biri mümkün bir mahiyyət tapmış və bu mümkün mahiyyət həmin sifətləri göstərir. Beləliklə sifətlər müxtəlif şəkildə təzahür edir və çoxsaylı adlar özünü göstərir (Qeysəri, Həvaşi cilve, s. 287).

Bu izahatdan belə bir məsələ aydınlaşır ki, ariflərin nəzərində vacib varlığın tam bəsitliyi və həqiqi vəhdəti özünün ən ali formasında sübut olunur. Onların haqlı baxışlarına görə, vacib varlığın zatını heç bir çoxluq məhdudlaşdırmır. Ariflərin nəzərində mütləq həqiqət yalnız sırf varlıqdır və onun şüaları olan digər varlıqlar onun yanında deyillər ki, bu vasitə ilə onun zatı digər varlıqlarla eyni bölgüdə olsun. Fəlsəfə ilə irfanın fərqi bundadır ki, irfanda vacib varlıq şərtsiz varlıqdır ki, bütün mərtəbələrdə zühur və təcəlli edir. Lakin filosof varlığın təbəqələrinə bu cür yanaşmır. Fəlsəfədə vacib varlıq çoxluğun yanında olan bir hissədir. Fəlsəfənin əsası vacib varlığın yanında müstəqil nəticələrin çoxluğunu qəbul etmək üstündə qurulub və bu əqidə fəlsəfənin kökündə bir boşluğa səbəb olmuşdur. Filosofun vacib varlığın zatına mərifətinin ilk mərtəbəsi budur ki, o, vacib varlığı varlığın bir hissəsi və mümkün varlıqların bölgüsündə görür. Beləliklə, fəlsəfə vacib varlığın tab bəsitliyini isbat etməkdə - yəni elə bir şəkildə ki, onun yanında qeyrisi görünməsin və digər varlıqlarla eyni bölgüdə olmasın - aciz olmuş və vacibin həqiqi vəhdətini sual altına almışdır.

Sırf həqiqət problemi

Fəlsəfə varlığın həqiqətinə və vacib varlığın zatına əqli baxışda iki problemlə üzləşmişdir. Dindar filosoflar bu iki problemi həll etmək üçün çox çətin fikri səylər etmişlər ki, bəzən müvəffəqiyyətli olmurdu.

Birinci problem: Fəlsəfə vacib varlıq üçün sırf varlığı - elə bir varlıq ki, onun yanında başqa bir sırf həqiqət olması mümkünsüz olsun - isbat etməkdə acizdir. Müxtəlif fəlsəfi nəzərlərin bu problem qarşısında bacarıqsızlığı bir neçə cür olmuşdur:

Əgər mahiyyətin əsl olmasına inansaq və varlığı mövcudatlar arasında müştərək mənalı söz (sinonim) hesab etsək, belə ki, hər bir varlıq digər varlıq ilə tamamilə fərqli bir həqiqət olsa, iki sırf varlığın olması imkansız deyil və

zatı məchul olan və bir-birindən fərqlənən həqiqətləri müxtəlif olan iki sırf vacib varlıq fərz etmək olar. Bu halda fəlsəfə vacib varlığın vəhdətinin isbat etməkdə aciz olar. Bu nəzəriyyə kökündən batil olduğu üçün ona cavab verməyə ehtiyac yoxdur.

Varlığın əsl və məna baxımından müştərək olmasına əsasən və varlığın vahid bir həqiqət olmasını etiraf etməklə batil olduğu filosoflar tərəfindən qəbul olunan "sırf həqiqət nə ikiləşir və nə də təkrarlanır" prinsipinə söykənmək və vacibəl-vücudu vahid bir həqiqət hesab etmək olar. Çünki, sırf həqiqət təkrarlana bilməz, deməli Allah sırf varlıqdır və tək, qədim, əbədi və ehtiyacsız olacaqdır.

Lakin sırf həqiqət dəlili belə bir problemlə üzləşir ki, hərçənd hər bir şeyin sırf varlığı təkrarlana bilməz, lakin bir-birinin yanında olan və iki fərqli həqiqətə malik olan iki sırf həqiqətli vacibəl-vücud təsəvvür etmək olar. Məsələn, ağ rəngin sırf varlığı qara rəngin sırf varlığı yanında qərar tutsun.

Varlığın dərəcəli olması nəzəriyyəsi (təşkik) İslam fəlsəfəsində böyük bir addım hesab olunurdu və bu nəzəriyyə də eyni problemlə, yəni vacib varlığı sırf həqiqət kimi isbat etmək problemi ilə qarşılaşır. Problem bundadır ki, təşkik nəzəriyyəsində varlıq vacib və mümkün olaraq iki qismə bölünür və bu bölgüyə əsasən vacib varlıq mümkün varlığın bölgüsünə aiddir və varlığın hissələrindən biridir. Bu bölgünün nəticəsi vacibin həqiqətini sırf hesab etməməkdir. Çünki bir həqiqətin sırf olması bu mənadadır ki, həmin həqiqətin bölgüsü yoxdur və eyni həqiqətdə başqa bir varlığın olması imkansızdır. Beləliklə müşahidə edirik ki, vacib varlığın vəhdəti problemində bütün fəlsəfi nəzəriyyələr bacarıqsızdırlar.

Problemin fəlsəfi həlli yolu

Bu problemin təşkik (varlığın dərəcələrə və mərtəbələrə bölünməsi və ya şiddətli və zəif olması) nəzəriyyəsinə əsasən həll olunması üçün aşağıdakı yol təklif olunur: Hərçənd təşkik nəzəriyyəsinə görə, vacib və mümkün varlıqlar bir-birinin qisimləridir və sırf həqiqət ola bilmirlər, lakin diqqət yetirməliyik ki, bunların hər ikisi bir bölgünün qisimləridir ki, həmin bölgü sırf həqiqət və mütləq varlıqdır. Daha geniş izah etmək üçün deyirik ki, "varlıq ya vacibdir, ya da mümkün" teoremində bölünən "varlıq" haqqında iki ehtimal var.

Ya bu bölünən özü-özlüyündə gerçək deyil, məsələn, mahiyyət və məfhum kimi bir universaldır. Yəni varlıq "varlıq məna baxımından müştərək olanlardır" teoremində olduğu kimi, xarici bir həqiqətə dəlalət etmir və

yalnız ayrı-ayrı fərdlərdən alınan bir məfhumdur və onlara aid olunur. Eləcə də varlıq ilkin bölgülərdə vacib və mümkünə və ya tək və çoxluğa bölünür və bunlar bölgüdən başqa bir şey deyillər. Deməli, bu bölgü məfhumlarda olan bölgü kimidir. Bu ehtimalı qəbul etmək sırf həqiqət problemini həll etmir, çünki bu halda da sırf varlıq adlı bir həqiqətə malik ola bilmirik. Hərçənd, bu teoremdəki "varlıq" mütləq və geniş mənalıdır və varlığın bütün növlərini əhatə edir. Lakin bu adlandırma məfhumdan başqa bir şey deyil və gerçəklikdən uzaqdır. Mütləq varlıq o zaman sırf həqiqət hesab oluna bilər ki, gerçək və həqiqi bir şey olsun və istinadı həqiqi olsun.

İkinci ehtimal budur ki, varlıq bu teoremdə nəinki yalnız bir məfhum deyil, əksinə varlıq bütün ilkin bölgülərdə "mütləq varlıq" olaraq bir həqiqətdir və istinad olaraq həqiqi mərtəbələrə (dərəcələrə) malikdir və beləliklə vacib və mümkünə bölünür. Bu ehtimala əsasən sırf varlıq problemi həll oluna bilər. Çünki, mütləq sırf bir həqiqətin varlığı isbat olunub. Alınan nəticə budur ki, təşkik nəzəriyyəsinə əsasən vacib varlığın və mümkün varlığın vücudundan əlavə bir həqiqət və həqiqi istinad edilən mütləq bir varlıq və sırf varlıq vardır ki, onun qarşılığı yoxdur və o tam bəsitdir. Bu mütləq varlıq "varlıq ya vacibdir ya da mümkün" teoremində bölünəndir. Varlıq bu mənada hər bir dərəcədə həmin dərəcə ilə birləşir, yəni özünün ali dərəcəsində vaciblə, daha aşağı dərəcələrdə isə mümkün varlıqlarla ittihad təşkil edir və eyni halda sırf və bəsitdir.

Lakin bu ehtimal da əvvəlki ehtimalda olduğu kimi təşkik nəzəriyyəsinə görə vacib varlığın sırf olması problemini həll edə bilmir. Çünki, aydındır ki, sırfın bölünən həqiqəti vacibdən qeyri bir həqiqətdir və vacib onun özü deyil, qisimlərindən biridir. Bölünən sırf varlıq olduğu və vacib onun qisimlərindən olduğu üçün vacib varlıq sırf ola bilməz. Ona görə ki, sırf varlığın çoxalmasına səbəb olar və "sırf həqiqət nə ikiləşir və nə də təkrarlanır" dəlili bunu batil etmişdir. İkincisi, əgər vacib varlıq sırf olsa onunla eyni bölgüdə qərar tutan mümkün varlıqların da sırf olması lazım gəlir, lakin bu qeyri-mümkündür.

Deməli, təşkik nəzəriyyəsinə əsasən həm vacib varlığın sırf həqiqət olması mümkünsüzdür və həm də fəlsəfə vacibəl-vücudun sırf və həqiqi bəsit və tək olmasını (belə ki, onun yanında başqa bir həqiqət olmasın) sübut etməkdə acizdir.

Tərkib problemi

Fəlsəfənin və təşkik prinsipi kimi daha mütərəqqi nəzəriyyələrin vacib varlığın sırf həqiqətini isbat etmək üçün yuxarıdakı problemdən əlavə bir problemlə də üzləşir və bu da vacib varlığın mürəkkəb olması, onun bəsit olmasının rədd olunması və nəticədə vacib varlığın özündən qeyrisinə möhtac olmasıdır. Çünki bu nəzəriyyəyə əsasən aşağı dərəcələr səbəbdən varlıq aldıqdan sonra vacib kimi varlığın həqiqətindən bəhrə aparır və vacibin yanında qərar tuturlar. Bu baxışın nəticəsi olaraq vacib özündən yuxarı və aşağı dərəcəli varlıqların tərkibindən ibarət olur. Bu tərkib isə tələb və məhrumetmədən, eləcədə varlıq və yoxluqdan düzəldiyi üçün ən pis tərkib hesab olunur (2, s. 467).

Burada belə bir sual meydana gələ bilər ki, fəlsəfədə istisnasız olaraq qəbul olunan səbəbiyyət qanunu nəticəni müstəqil bir varlıq hesab edir. Nəticənin müstəqil olması bu mənadadır ki, hərçənd nəticə öz varlığını səbəbdən alıb, lakin o, səbəbdən alındıqdan sonra müstəqil mahiyyətə və özəlliyə malik olur və səbəbin ona verdiyi varlıq kamillikləri ilə onun yanında qərar tutur. Bu söz vacibəl-vücudun yanında çoxsaylı varlıqların qəbul olunması deməkdir və bunun qəbul edilməz nəticəsi budur ki, vacibin bəsitliyini inkar və vacib varlığın varlıq və yoxluqdan mürəkkəb olmasına etiraf edək ()2, s.10.

Bəsit həqiqət qanunu

Fəlsəfi nəzəriyyələrin sırf həqiqəti və onun həqiqi vəhdətini bəyan və sübut etmək üçün bacarıqsızlığını aydınlaşdırdıq. Bu problemi həll etmək mütaaliyyə hikmətinin banısı Molla Sədraya nəsib oldu. O, dindarlıq zövqündən bəhrələnməklə və fəlsəfəni irfanın ayağına gətirməklə bir qığılcım aldı və "külli-əşyanın bəsit həqiqəti" qanununu irəli sürməklə və səbəbiyyət qanununu yenidən təfsir etməklə fəlsəfədə vacib varlığın həqiqi və tam bəsitliyini, eləcədə varlığın şəxsi vəhdətini sübut etmək üçün yol açdı.

Mütaaliyyə fəlsəfəsinin ontologiya məsələsində ən əhəmiyyətli addımını bəsit həqiqət qanununun kəşfi hesab etmək olar. Bu prinsip Molla Sədranın ən böyük uğurlarındandır və fəlsəfəni varlığın həqiqi vəhdətinə aparan yoldur. O, bu qanuna əsasən vacibəl-vücudu varlığın tam həqiqəti hesab edir və vacibəl-vücuddan xaricdə heç bir varlığı qəbul etmir. Lakin Milla Sədra bu yolu fəlsəfə üçün çox çətin sayır və bildirir ki, irfanda olan həqiqətlərə nəzəri bəhslərlə çatmaq qeyri-mümkündür: "Lakin varlığın mütləq vəhdətinə, onun zatının həqiqətinə və bütün varlıqlarda təcəlli etməsinə, nəzəri bəhsi kənara

qoymadan və mərifət və irfan əhlinin elmi və əməli metodundan istifadə etmədən çatmaq qeyri-mümkündür" (3, s. 57). Lakin Molla Sədra bəyan edir ki, irfanın iddiası fəlsəfənin nəzəri prinsipləri ilə təzadda deyil.

O, bu barədə deyir: "Bilmək lazımdır ki, varlıq üçün çoxlu dərəcələr isbat etmək və təşkik (varlğın dərəcəli olması) nəzəriyyəsinə əsasən varlıqların çoxsaylı olması ilə ariflərin əqidəsi olan və çoxdan bəri sübut etmək istədiyimiz varlığın və mövcudun vəhdəti məsələsinə zidd deyil" (4, s. 68).

Molla Sədra bu qanunu belə bəyan edir:

"Vacibəl-vücud şeylərin hamısı və bütün varlıqlardır və bütün işlər ona qayıdır. Çünki, dəlil bu prinsipə əsaslanır ki, külli-şeylərin bəsit həqiqəti. Deməli, onun hamısı varlıq olduğu kimi onun özü də bütün varlıqdır. Bu həqiqəti elm və fitri fəlsəfəyə malik olanlardan başqa kimsənin dərk etməsi çox çətindir" (3, s. 128).

O, başqa bir yerdə belə izah edir: "Vacibəl-vücud bəsit həqiqətdir, bəsitliyin ən son həddindədir. Hər bir kamil bəsit bütün şeylərdir və heç bir şey ondan xaric deyil. Bunu belə isbat etmək olar: Əgər bəsitin həqiqətindən və kimliyindən bir şey xaric olsa, onda bəsitin zatı bu şeyin inkarının istinadı olar və bu inkarın nəticəsi olaraq kamil bəsit bir şeyin həqiqəti və bir şeyin həqiqətinin inkarının tərkib olması ilə mürəkkəb olacaqdır və bu bəsitlik ilə təzaddır" (4, s. 45).

Külli-əşyanın bəsit həqiqəti qanununun xülasəsi bundan ibarətdir ki, kamil bəsit olan varlıq istənilən növ tərkibdən uzaq olduğu üçün istər-istəməz özünün yanında başqa heç bir şey üçün yer qoymur və məhdudiyyətsiz varlıq olacaqdır. Çünki, (onun yanında) başqa bir varlığın olması həmin şeyin həqiqətinin bu kamil bəsitdə yox olması, eləcədə bəsitin özünün varlığı və həmin şeyin yoxluğu ilə mürəkkəb olması mənasındadır və bu doğru deyil. Ona görə ki, onun yanında - hətta fərqli bir həqiqətlə də olsa - başqa bir sırf varlığın təsəvvürü qəbul edilməzdir.

Molla Sədra "sırf"ın tərifində deyir: "Sırf odur ki, onda heç bir nöqsan və mümkünlük yoxdur və heç bir yoxluq da ona yol tapmır, onda çoxluq da yoxdur, deməli bu halda onda yoxluqdan başqa heç bir şeyi məhrum etmək olmaz. Beləliklə, o, hər şeyin tamamı və hər bir nöqsanın kamilliyidir" (4, s. 229).

Molla Sədra özünün "Məşair" kitabında vacibəl-vücudun həqiqəti barəsində deyir: "Mütləq və məhz vacibəl-vücud varlığın həqiqətidir. Elə bir

həqiqətdir ki, onun heç bir həddi və sonu yoxdur, yoxsa mütləq varlıq ola bilməz. O, hər bir şeyin qayəsi və hər bir həqiqətin tamamıdır, o, hər cəhətdən bəsitdir. Varlıq aləmində iki vacibəl-vücud fərz etmək olmaz, çünki bu halda onların hər birində digərində olmayan bir kamillik olacaqdır. Həmçinin bir varlığa malik olacaqlar ki, digərində həmin varlıq yoxdur. Beləliklə bir şeyə malik və bir şeydən məhrum olacaqlar ki, bu halda da vacibəl-vücud ola bilməzlər. Nəticə bu ki, vacib varlıq aktivliyin ən son həddində olmalı, varlığın bütün hissələrinə və kamilliyin bütün dərəcələrinə malik olmalıdır" (5, s. 47).

Molla Sədra vacibin tam bir varlıq olduğunu isbat etmək üçün bəsit həqiqət qanunundan əlavə belə dəlil gətirir: "Vacibəl-vücud varlığın həqiqətidir və varlığın həqiqətində yoxsulluq yoxdur, yoxsa ümumiyyətlə heç bir vacib olmamalı idi (çünki, vacibin mənası qeyrisinə möhtac olmayan varlıq və naqis, yəni qeyrisinə ehtiyaclı) və vacibəl-vücudun varlığı sübut olunduğu üçün bu ehtimalın batil olması da sübut olunur. Deməli, o, hər bir nöqsandan uzaq olan, tam, kamil və sonsuz gücə və varlıq dərəcəsinə malik olan bir həqiqətdir. Digər varlıqların naqis və zəifliyi isə onların nəticə olmalarındandır".11 O, bu məsələni bir başqa formada isbat edib deyir: "Bildik ki, əgər bir varlıqda müəyyən bir varlığı inkar etsək, həmin şey varlıq və yoxluqdan ibarət olan mürəkkəb olacaqdır və deməli bəsit həqiqət deyil. Bunu tərsinə qiraət etdikdə deyirik ki, hər bir varlıq bəsit həqiqət olsa külli-əşyadır (hər şeydir) və onda heç bir varlığı inkar etmək olmaz".12

Səbəbiyyət qanununa yeni baxış

Lakin hələ də varlığın ilkin bölümlərində, yəni varlığın vacib və mümkünə bölünməsində problem hələ də qalmaqdadır. Çünki, bəsit həqiqət qanunu bu ilkin fəlsəfi bölümün müqabilində qərar tutub. Varlığın həqiqətinin təşkiki (dərəcələrə bölünməsi) varlığın bütün dərəcələrini onun vahid həqiqətdindən bəhləndirmiş və onun bütün fərdlərini – istər vacib və istər mümükün olsun – bərabər şəkildə varlıqla bəzəmişdir. Bu baxış bəsit həqiqət qanununa ziddir. Mütəaliyyə fəlsəfəsi bu iki prinsipə, yəni varlığın təşkiki və onun bəsit olması prinsiplərinə bağlı qalaraq belə bir problemlə üzləşməkdədir.

---

[11] Yenə orada, səh. 50.
[1212] Yenə orada, səh. 50.

Molla Sədra burada da çox dəyərli bir təşəbbüs irəli sürərək fəlsəfənin qarşısında duran bu maneəni dəf etdi və vacibla mümkün arasında olan rabitəni varlığın bəsit həqiqətliyinə uyğun şəkildə bəyan etdi və beləliklə ağılla şühudun və fəlsəfə ilə irfanın həmrəyliyi yolunda sonuncu addımı atdı. Səbəbiyyət məsələsinin yeni təhlinin verilməsi və səbəblə nəticə arasında olan rabitənin ləyaqət və ləyaqətə layiq rabitəyə dəyişdirilməsi Molla Sədranın böyük kəşfi idi.13

Molla Sədra "Əsfar" əsərində yazır:

"Əldə olunan nəticə budur ki, həqiqət əhlinin və mütaaliyyə fəlsəfəsinin ardıcıllarının nəzərinə görə əql, nəfs, növ surətləri və bütün dərəcəli mövcudlar həmin həqiqi nurun şüası və qəyyum olan İlahi varlığın cilvələridir. Bu əsas prinsipi sübut edən dəlil fəlsəfənin bir hissəsidir ki, Allahım Özünün əzəli inayəti ilə mənə bəxş etmişdir və mən bunula fəlsəfəni təkmilləşdirməyi bacardım. Bu prinsip çox dəqiq və dolaşıq, ona çatmaq üçün lazım olan yol isə çox çətin və əldən çox uzaqdır. Allah Öz rəhməti ilə məni mümkün mahiyyətlərin əzəli olmasının batil olduğuna agah etdir və varlığın yalnız şəxsi vahid həqiqət olduğunu mənə anlatdı, necə ki, varlıq aləmində Ondan başqası yoxdur və Ondan başqa varlıq aləmində nə varsa O zatın şüası və Onun sifətlərinin cilvələridir. O sifətlər ki, əslində Onun zatının eynidirlər və ariflərin dediyi kimi Haqqın zatı ilə müqayisədə kölgə sahibi üçün kölgədirlər" (4, s. 213).

Molla Sədra prepatetiklərin mahiyyət mömkünlüyünün yerinə fəqirlik mükünlüyünü irəli sürdü və nəticənin səbəbə olan ehtiyacını nəticənin zatının və həqiqətinin daxilində hesab etdi və beləliklə nəticə üçün səbəbə olan bağlılıq və asılığından başqa bir varlıq tanımadı. Onun nəzərində nəticə səbəbə olan bağlılıq və asılılığı özüdür və bundan başqa bir şey bir həqiqətə malik deyil. Puç və əsassız "nəticə səbəbdən həqiqət almaqla müstəqil olur" nəzəriyyəsinin yerinə bu həqiqəti qəbul etmək lazımdır ki, səbəb nəticəni var etməklə əslində yalnız öz varlığının başqa bir çöhrəsini göstərir və öz şüalarından birini aşkar edir.

Nəticə, yəni o şeydir ki, varlığı və həqiqəti səbəbdəndir. Deməli, o, səbəbə bağlılıqdan və asılılıqdan başqa bir şey deyil. Nəticənin zatının həqiqəti onun asılı olduğu varlığından başqa bir şey deyil və qeyri-müstəqillik və bağlılıq onun zatındadır. Ola bilər ki, mahiyyətin əsil olduğuna

[13] Cavadi, 767.

inananlar mahiyyəti varlıq və yoxluqla nisbətdə orta mövqedə hesab etdikləri üçün belə güman etsinlər ki, nəticənin zat və mahiyyət mərhələsində səbəbdən belə bir asılılıq yoxdur. Lakin varlığın əsil olması nəzərinə görə mahiyyət əsil olmadığı üçün nəticənin varlığı asılılıqdan və hərfi mənadan başqa bir şey deyil. Nəticə asılılığın özü, nəticə olmaq isə səbəbdən varlıq almağın eynidir və bundan artıq bir şey deyil, həmçinin səbəb də var etməkdən başqa bir şey deyil. Molla Sədra belə izah edir: "Var edən və həqiqi səbəb odur ki, səbəbiyyət onun həqiqətində və gövhərindədir və o, öz zatına görə sırf səbəb və var edəndir, nəinki bir şey ola və səbəbiyyət sifətinə malik ola. Bu sözü nəticə barədə də demək lazımdır. Həqiqi nəticə odur ki, nəticə olmaq və var edilmək onun zatında və gövhərindədir, nəinki onun həqiqəti nəticədən başqa bir şey ola. Deməli, nəticə olmaq hətta əqli təhlildə belə nəticənin zatından ayrılmazdır və bu iki şeyi hətta fikri təcriddə belə bir-birindən ayırmaq olmaz. Buna əsasən səbəb bəsit olduğu və səbəbin zatı və səbəbiyyətin tərkibindən ibarət olmadığı üçün nəticə də bu cəhətdən bəsitdir və nəticənin zatı onun nəticə olmağından ayrı deyil. Əgər səbəb və nəticəni öz zatlarından başqa hər şeydən təcrid etsək və onların zatından başqa bir şey görməsək aşkar olar ki, hər bir səbəb zatən səbəbdir və hər bir nəticə zatən nəticədir".

Mütaaliyyə fəlsəfəsinin banisi bu mərhələdə belə bir nəticəyə və sonuncu addıma çatır ki, nəticə üçün ümumiyyətlə səbəbdən başqa bir şəxsiyyət yoxdur. O, belə davam edir: "Nəticənin nəticə olmaqdan başqa bir həqiqəti yoxdur fikrinin mənası budur ki, nəticənin səbəbdən ayrı bir həqiqəti yoxdur. Çünki, əgər bir şeyi görsək ki, nəticə olaraq səbəbindən ayrılmışdır bu o mənadadır ki, onun üçün nəticə olmaqdan başqa bir həqiqət təsəvvür etmişik, lakin bundan öncə aydın oldu ki, nəticə nəticə olmaqdan başqa bir özəlliyə və şəxsiyyətə malik deyil. Deməli, nəticə səbəbin özəlliyindən başqa bir özəlliyə malik deyil, çünki onun səbəbə bağlılıqdan və ondan asılılıqdan başqa bir özəlliyi yoxdur".

Bu həmin o sözdür ki, ariflər deyir, yəni varlıq vacib varlıqdan və varlıq vəhdətindən başqa bir şey deyil. Molla Sədra sonuncu bu fikri belə bəyan edir: "İndi ki, varlıqlar silsiləsi bəsit həqiqətin zatına heç bir nöqsansız və çoxluq olmadan gedib çatdığı sübut olundu – o zat ki, özü-özlüyündə var edəndir və mövcudatın səbəbidir – aydın olur ki, bütün varlıqların həqiqəti və əsli təkdir, qalan şeylər isə onun cilvələri, adları və sifətləridir. Aydın oldu

ki, varlıq təkdir və onun ikincisi yoxdur, varlıq adlanan hər bir şey o tək varlığın cilvələrindən, onun sifətlərindən və nurunun şüalarındandır. Xülasəsi bu ki, əgər indiyə qədər səbəb və nəticənin varlığından danışırdıqsa, indi bizə məlum oldu ki, dəqiq nəzər olmayıb və ən düzgün fikir irfanda bəyan edilən nəzərdir ki, həqiqəti olan yalnız səbəbdir və nəticə onun varlığının bir cəhətidir və bu cəhət nəticənin zatından və həqiqətindən başqa bir şey deyil" (4, s. 200-203).

Molla Sədra bu vasitə ilə irfan alimlərinin bəyan etdiyi və inandığı "varlığın şəxsi vəhdəti" məsələsinə çatmışdır.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat:

1. İbn Tərki, "Təmhid əl-qəvaid", Əncümən, hikmət və fəlsəfə, tehran, h. 1360

2. Cavadi Amoli, Təhrir təmhid əl-Qəvaid, Tehran, İntişarat əz-Zəhra, h. 1372

3. Səbzəvari, Şərh mənzume, Tehran, Naşirh. 1422

4 Sədrəddin Şirazi, əl-Əsfar, IV cild, Qum, İntişarat, Mustavfi, 1412

5. Sədrəddin Şirazi, əl-Məşair, İsfahan, İntişarat, Mehdəvi, h. 1456

6. Tabatabai, Nihayət əl-Hikmə, Beyrut,h. 1412

7. Tusi, Şəhr-i intişarat, Qum, İntişarat, h. 1403

NƏSRİN ƏLƏSGƏROVA ∗

XƏLVƏYIYƏ "ANA" TƏRIQƏTI VƏ ONUN BƏZI QOLLARI HAQQINDA ÜMUMI MƏLUMATLAR: TARİXİ VƏ DÜNYAGÖRÜŞÜ ASPEKTLƏRİ.

Açar sözlər: *Xəlvətiyyə, təriqət, dünyagörüş, təsəvvüf*
Keywords*: Khalvatiyya, tarigat, üorldvieü, tasaüüuf*

Xəlvətiyyə – XIV əsrin ikinci yarısında müsəlman şərgində meydana gəlmiş sufiliyin 12 «ana» tərigətlərindən biridir. Bu türk təriqəti Cənubi Azərbaycanda (müasir İran İslam Respublikasının şimal vilayətləri) Qaraqoyunlu (1410-1468) və Ağqoyunlu (1468-1508) azərbaycan dövlətlərinin hakimiyyəti dövründə, həmçinin Şimali Azərbaycanın (Şirvan, Arran, Qarabağ və s.) əyalətlərində, xüsusən də Dərbəndilər nəslindən olan Şirvanşahlar dövlətində (1382-1538) geniş yayılmışdır.

Xəlvətiyyə təriqəti özü iri təsəvvüf təriqəti olan Sührəvərdiyə tərigətinin bir qolu kimi meydana gəlmişdir, onun mərkəzi silsiləsi Sührəvərdiyənin Bağdad qolundandır və Əbu-əl Nəcib əs – Sührəvərdi (1097-1168) vasitəsilə, daha sonra isə əl-Həsən əl-Bəsri (643-728) vasitəsilə Əli b.Əbu Talib (661-ci ildə öldürülmüşdür) və Məhəmməd peyğəmbərə gəlib çatır. İki daha səhih mərkəzi silsilələrdən birində ilk şiə imamlarının adları çəkilir. Xəlvətiyələrin digər mənəvi varislik silsiləsindən şiə imamlarının adları siyasi səbəblər üzündən çıxarılmışdır.

Xəlvətiyə təriqətinin tarixi iki dövrə ayrılır. Birinci dövr XIV əsrin ortalarından XVII əsrin ikinci yarısına kimi davam etmişdir. Bu, Şimali Azərbaycanın cənub rayonlarında (indiki Astara və Lənkəran rayonları) təriqətin yaranması, onun Şimali Azərbaycanda və bütün İranda olduğu

∗ M.V. Lomonosov adına Moskva Dövlət Universiteti Bakı filialının Humanitar elmlər kafedrasının dosenti. Azərbaycan Respublikası,Bakı şəhəri , AZ-1143.

kimi, Cənubi Azərbaycanda inkişafı və Osmanlı İmperiyasında yayılması dövrüdür. İkinci dövr XVII əsrin sonlarından demək olar ki günümüzə gədər davam etmişdir. Bu, bilavasitə Xəlvətiyənin və onun müxtəlif qollarının Osmanlı İmperiyasının istər Avropa torpaqlarında, istərsə də ərəb ölklərində, o cümlədən Afrikada genişmiqyaslı fəaliyyəti dövrüdür. İlk tərəfdarları öz təsəvvüf praktikalarında əsas diqqətlərini zahidlik və tərki-dünyalığa yönəltdiklərinə görə təriqət Xəlvətiyə adını almışdır (ərəb. Xəlvət – «tənhalıq»)14. Ənənələrə uyğun olaraq, Allahla mistik ünsiyyət üçün tənhalıq və dünyəvi həyatdan imtinaya Xəlvətiyənin mənəvi silsiləsində ilk dəfə dərviş İbrahim əz-Zahid əl-Gilani müraciət etmişdir. O, Xəlvətiyə təriqətinin mənəvi varislik silsiləsinin 17-ci halqası və onun əsas fiqurudur. Bu, gilanlı şeyx Tac əd-din İbrahim əl-Səncanidir (təqribən 1300-cü illərdə vəfat etmişdir, ehtimal ki, Azərbaycan Respublikasının indiki Lənkəran rayonunun Şıxakəran kəndində dəfn olunmuşdur). Öz növbəsində, o, Sührəvərdiyə tərigətinin qollarından birinin – Zahidiyyə təriqətinin yaradıcısı (eponimi) olmuşdur. Rəvayətlərə görə, kamil mistiklər tərbiyə etməyə nail olmuşdur ki, bunlar da əl-Xəlvəti nisbəsini almışlar: pir-i Hikmət-i Şirvani əl-Xəlvəti, Əxi Yusif əl-Xəlvəti, Kərim əd-din Məhəmməd əl-Xvarəzmi əl-Xəlvəti (1317-ci ildə əfat etmişdir; Xəlvətiyə təriqətinin banisinin əmisi və mürşidi İbrahim Gilani də həmçinin Səfi əd-din İshaq əl-Ərdəbilinin (1252-1334) mürşidi olmuş, ömrünün iyirmi beş ilini onunla birlikdə keçirmiş, o vəfat etdikdən sonra onun xəlifələrindən biri olmuşdur. Səfəvilər məhz İbrahim Gilanini öz nəsillərinin başçısı hesab etmişlər [1, s. 139-200; 2, s. 160-162; 3, s. 38-40], buna görə də Xəlvətiyə təriqəti Səfəvi təriqətinə yaxın hesab edilir.

Xəlvətiyə təriqətinin banisi pir Ömər əl-Xəlvəti adlandırılan şeyx Əkmal əd-din əl-Gilani əl-Lahıci əl Xəlvəti sayılır. Onun vətəni Şirvandakı Lahıc kəndi hesab edilir (hal-hazırda bura Azərbaycan Respublikasının İsmayıllı rayonunun ərazisində yerləşir. Burada farsdilli etnik azlıq – tatlar yaşayır, onların buraya vaxtilə İran Lahıcanından köçdükləri ehtimal edilir). Ehtimal ki, o, Şamaxı və Lahıc arasında yerləşən Avaxıl kəndində anadan olmuşdur.

---

[14] İbrahim əz- Zahid əl- Gilani təsəvvüfdə Xəlvətdən sonra Cəlvət üsulunun tərtibatcısıdır: Celvet üsulu haggında bax- Мехмет Унал. Джалватийа в истории тасаввуфа. // Проблемы Восточной Философии. Международный научно-теоретический журнал. № XIX: 1. 2014) Баку- 2014.с.37-45.

Rəvayətə görə, Ömər əl-Xəlvəti öz əmisi şeyx Məhəmməd əl-Xvarəzmi əl- Ömər əl-Xəlvətinin ən yaxşı müridi olmuşdur, son dərəcə zahidliyi ilə seçilmiş və başı aşağı asılı vəziyyətdə tərki-dünyalığı tətbiq etmişdir (Xəlvətiyənin sonrakı davamçıları arasında çox geniş yayılmış praktikadır).

Əmi və qardaşı oğlu birlikdə İbrahim Gilaninin təlimini Şimali Azərbaycanın İranla sərhəd cənub rayonlarında (Azərbaycan Respublikasının indiki Astara və Lənkəran rayonlarında, həmçinin Şirvanda – Şimali Azərbaycanın mərkəzi Şamaxı olan tarixi vilayəti) yayırdılar. Şeyx Məhəmməd əd-Xvarəzmi bütün müridlərini toplayaraq Ömər əl-Xəlvətini öz varisi elan etmişdir. Ancaq Ömər əl-Xəlvəti təriqətə başçılıq etməkdən imtina etmiş, dağlara getmiş və xəlvətə çəkilərək qırx günlük oruc (ərəb. Ərba'iniyə, fars. Çillə) saxlamaq üçün ağacın oyuğunda gizlənmişdi (4,s.357-360). Rəvayətə görə, elə orada Məhəməd peyğəmbər onun yuxusuna gəlmiş, ona papaq vermişdir (tac-i ma'arif - intuitiv (sövq-təbii) dərketmə tacı) ki, bu da sufilərin yaratdıqları icma üzvlərinin əsas atributu olmalı idi. Bundan sonra müridlər Ömər əl-Xəlvətini icmanın başçısı və «xəlvət» ənənəsinin davamçısı elan etmişlər. Ömər əl-Xəlvəti Xəlvətiyə təriqətinin başçısı olduqdan sonra Misirə vaizlik etməyə, oradan isə müqəddəs Məkkəyə ziyarətə gedir. Ona doğma yurdu Şirvana qayıtmaq müyəssər olmur, belə ki, Sultan Üveys Cəlairi (1354-1374) onu Təbrizə dəvət edir və orada da vəfat edir (dəqiq ölüm tarixi məlum deyil). Ömər əl-Xəlvəti Sultan Üveys Cəlairi tərəfindlən məhz onun üçün tikilmiş Mir Əli xanəgahında dəfn edilmişdir [4, s. 357-360].

Təriqət daha sonralar Şirvan şeyxləri sayəsində geniş intişar tapmışdır, buna görə də Xəlvətiyə tarixinin ilkin dövrü Şirvan dövrü adlanır. Şirvan dövrü nümayəndələri arasında ilk növbədə Şirvan ərazilərindən birində anadan olmuş, Ömər əl-Xəlvəti pirinə qoşulmuş Əxi Mirim əl-Xəlvətinin (1378-ci ildə vəfat etmişdir) adını çəkmək lazımdır. Ömər əl-Xəlvətidən mürşidliyə yazılı icazə («fərman») aldıqdan sonra vaizlik etmək üçün Kiçik Asiyaya Kırşehir şəhərinə gedir və orada Xəlvətiyə təriqətinin xanəgahını (təkkə) yaradır. Əxi Mirim əl-Xəlvətidən fərqli olaraq, əl-Xəlvətinin iki digər müridi – Seyf əd-din əl-Xəlvəti (1410-cu ildə vəfat etmişdir) (4,s. 351-352) və şeyx Zahir əd-din əl-Xəlvəti bu təriqətin mərkəzi silsiləsinə daxil olmamışdır, halbuki onun təsir dairəsinin genişlənməsində mühüm

rol oynamışlar. Onlar hamısı Şamaxıdan 8 kilometr cənubda – Kalaxana kəndində dəfn edilmişdir, ehtimal ki, Xəlvətiyə təriqətinin məzarlığı da burada yerləşmişdir. Indi həmin yer Yeddi Günbəz adı ilə tanınır, rəvayətə görə, burada Xəlvətiyə təriqəti üzvlərinin dəfn edildiyi kiçik məqbərələr qorunub saxlanmışdır. Bu tikililər zahirən Bakıda Şirvanşahlar Sarayı kompleksində tikilmiş «Dərviş məqbərəsi»ni xatırladır (rəvayətə görə, burada Xəlvətiyənin əsas(ikinci) piri Yəhyə əl-Bakuvi dəfn edilmişdir) [4, s. 351-360].

Xəlvətiyənin Şirvan şeyxləri arasında Sədr əd-din əl–Xəyyavi daha parlaq şəxsiyyət olmuşdur. O, gəncliyində Şirvanda yun geyimlər hazırlamaq və satmaqla məşğul olmuşdur. Öz gələcək mürşidi şeyx İzz əd-din əl-Xəlvəti ilə (1407-ci ildə vəfat etmişdir) doğma kəndləri olan Xiyavda (Şirvanda) tanış olmuşdur, həmin şeyx o zaman kəndin əhalisinin dəvəti ilə öz şagirdləri ilə birlikdə «kollektiv» zikr etmək üçün buraya gəlmişdi. Əfsanəvi agioqrafiyaya əsasən, şeyx İzz əd-dinin zikr zamanı möcüzəli şəkildə «simasını dəyişməsi» Sədr əd-dini valeh etmişdir və o, şeyxin davamçısı olmuş, mürşidlik hüququ almış və şeyx İzz əd-din əl-Xəlvətinin əsas varisi kimi tanınmışdır. Sədr əd-din əl-Xəyyavi əl-Xəlvəti 1425 və ya 1456-cı ildə vəfat etmiş və Şamaxı şəhərində dəfn edilmişdir [4, s. 387-389]. Xəlvətiyə təriqətinin baniləri və onun ilk mürşidləri, Gilan və Şirvan şeyxləri müstəqil zahidlər olmuş və öz aralarında əsasən kəsişməyən əlaqə saxlamışlar. Bunların dövründə təriqətdə ciddi iyerarxiya olmamışdır. Əgər mənəvi varislik silsiləsinin əsas halqalarından birinə daxil edilmiş şiə imamlarının adları istisna edilərsə, qətiyyətlə söyləmək olar ki, özək Xəlvətiyə təriqətində «mənəvi oğulluğa götürmə» prinsipi üstünlük təşkil edirdi.

Təşəkkül tapdığı dövrdə Xəlvətiyə şiə təriqəti idi və bunu bir çox faktlar təsdiq edir. Erkən Xəlvətiyənin, demək olar ki, bütün şeyxləri özlərini 7-ci şiə imamı Musa əl-Kazımın (799-cu ildə vəfat etmişdir) nəslinin davamçıları hesab edirdilər. Xəlvətiyə təlimləri və ayinlərin yerinə yetirilməsində Məhəmməd Peyğəmbərin qan qohumluğu və mənəvi varisi kimi Əli b. Əbu Talibin şəxsiyyətinə pərəstiş hökmran olmuşdur. Buna görə də Əli nəslindən olan imamların ali hakimiyyəti (vilayə) qəbul edilmişdir.12 günlük oruc tutmağın əsaslandırılması (şiə imamların sayına görə), dua kitablarında şiə imamlarının tərifi, təsəvvüf yolunun yeddi

«məqamı» (ərəb. əl-məkamət) haqqında təlim və s. Xəlvətiyənin erkən ideoloqlarının şiələrə olan aydın rəğbətinin ifadəsidir.(5,s.267-268).

Şirvan Xəlvətiyə şeyxləri sırasında əsas fiqur üçüncü xəlifə Azərbaycan sufisi, yeddinci şiə imamı Musa əl-Kazımın varisi, Sədr əd-diq əl-Xəyyavi üçüncü xəlifəsi – seyid Yəhya əl-Xəlvəti əş-Şirvani əl-Bakuvi (1464-cü ildə vəfat etmişdir) olmuşdur. Yəhya əl-Bakuvinin fəaliyyəti sayəsində Xəlvətiyə şaxələrinin sayına görə ən böyük təriqətdir və onun çoxsaylı törəmə qolları (qırxdan çox icma) Osmanlı İmperiyasının geniş sahəsində Kiçik Asiya və Balkanlardan tutmuş Afrikadakı torpaqlarına qədər yayılmışdı. Əl-Bakuvi Xəlvətiyə təriqətinin banisi, on iki günlük oruc tutmaq (şiə imamların sayına görə), ideyasını yaratmış birinci pir – Ömər Xəlvətidən sonra Xəlvətiyə təriqətinin ikinci piri (pir-i sani) hesab edilirdi. Ancaq faktiki olaraq, Yəhya əl-Bakuvini Xəlvətiyə təriqətinin əsas piri adlandırmaq lazımdır, çünki məhz onun çoxsaylı əsərlərində təriqətin dünyagörüşünün əsas doktrinləri verilmiş və formalaşmışdır. Məhz onun dövründə təriqətin müridin mürşidə sözsüz tabeliyi əsasında formalaşdırılmış strukturu yaranmışdır. Məhz Yəhya əl-Bakuvi Xəlvətiyənin qırxdan çox qolunun əsasını qoymuşdur; belə ki, öz görüşləri və ideyalarını təbliğ etmək üçün çoxsaylı səlahiyyətli şəxslərin, hüquqi varislərinin - xəlifələrinin müxtəlif ölkələrə göndərilməsi təcrübəsini həyata keçirmişdir. Yəhya əl-Bakuvinin fəaliyyətini islahatçı Bektaşiyə Bəlim Sultanın fəaliyyəti ilə müqayisə etmək olar (1516-cı ildə vəfat etmişdir). Bektaşiyə icması daxilindəki islahatlar Bəlim sultanın adı ilə bağlıdır. Ənənəyə görə, Bektaşiyə Bəlim Sultanı pir-i sani (İkinci müqəddəs himayədar) – Hacı Bektaş Vəlinin Ömər əl-Xəlvəti kimi birinci pir davamçısı adlandırırdılar. Görünür, sonralar Osmanlı imperiyasında Xəlvətiyənin davamçıları Xəlvətiyənin inkişafında Yəhya əl-Bakuvinin rolunu Bektaşiyə təriqətinin inkişafında Bəlim Sultanın oynadığı rol qədər yüksək qiymətləndirmişlər [4, s. 395; 6, s. 201; 7, s. 30-33; 8, s. 79; 9, s. 287]. Yəhya əl-Bakuvi Xəlvətiyə təriqətinin beş əsas davamçısını (xəlifələri) hazırlamışdır: 1) Dədə Ömər Ruşani (1407-1487); 2) Əli Əla əd-din əl-Qaramani; 3) Yusuf Ziya əd-din Muskuri (1485-ci ildə vəfat etmişdir); 4) şeyx Həbib Qaramani (1497-ci ildə vəfat etmişdir); 5) pir Məhəmməd Bəha əd-din Ərzincani (1467-ci ildə vəfat etmişdir). Bu xəlifələrin fəaliyyəti nəticəsində dörd əsas təriqət yaranmışdır: birinci törəmə icma - Dədə

Ömər Ruşaninin Xəlvətiyə- Ruşaniyəsi; ikinci – şeyx Camal əd-din Xəlvətinin və ya Çələbi əfəndinin (xəlifə şeyx Bəha əd-din Ərzincani) yaratdığı Xəlvətiyə-Camaliyə; üçüncü – şeyx Əhməd Şəms əd-dinin yaratdığı Xəlvətiyə-Əhmədiyə. Xəlvətiyənin dördüncü əsas qolu Xəlvətiyə-Şəmsiyədir, onun banisi şeyx Şəms əd-din Əhməd əl-Sivasi olmuşdur. Bu tərigət, XVI əsrdə Osmanlı imperiyasında geniş yayılmış və bu ölkənin siyasi həyatında mühüm rol oynamışdır. İmperiyanın həm bütün mərkəzi şəhərlərində, həm də Asiya və Avropa vilayətlərində Xəlvətiyənin bir neçə mərkəzi və törəmə xanəgahları var idi. Təriqətin indiki Şirvanşahlar Sarayı muzey-kompleksi ərazisində yerləşən mərkəzi Bakı xanəgahı öz əvvəlki əhəmiyyətini itirir. Burada əvvəl Yəhya əl-Bakuvi və sonra ardıcıl olaraq onun iki oğlu – Fəth – Allah (1467-ci ildə vəfat etmişdir) və Şükr – Allah (1473-cü ildə vəfat etmişdir) başçılıq edirdilər. Şükr – Allah vəfat etdikdən və əsas şeyxlər Osmanlı İmperiyasına köçdükdən sonra Bakı şeyxlərinin silsiləsi qırılır, bundan sonra Xəlvətiyənin mərkəzi Bakı xanəgahı haqqında, ümumiyyətlə, heç bir məlumat yoxdur [10, s. 250-252; 4, s. 405; 11, s. 47; 12, s. 20, 27; 3, s. 23; 13, s. 3-15]. Bu, xanəgahın öz fəaliyyətini dayandıraraq tamamilə boşalması haqqında fikir yürütməyə imkan verir. İran və Azərbaycanda hakimiyyətə Səfəvilər sülaləsinin (1501-1732) gəlməsi ilə Xəlvətiyənin XV əsrdə yaranmış törəmə icmaları bu bölgələrdən sıxışdırılıb çıxarılmış və Osmanlı İmperiyası ərazilərinə köçmüşlər. Görünür, bu köçmədən sonra Xəlvətiyələrin yeni mənəvi varislik halqası yaranmışdır; sünni Sultanların simasında rəsmi hakimiyyətə münasibətdə Xəlvətiyə ideoloqlarının siyasi loyallıqlarının ifadəsi olaraq şiə imamlarının adları buradan çıxarılmışdır. Əsas şeyxlər Osmanlı İmperiyasına köçdükdən sonra XV-XVI əsrlərdə daha Azərbaycan və İran Xəlvətiyə təriqətinin mərkəzi deyildi. Seyid Yəhya əl-Bakuvi zamanında Xəlvətiyə təriqətinin onun əsərlərində ifadə olunmuş dünyagörüşləri doktrini formalaşmışdır. Bu əsərlər sufi əsərlərinə xas xüsusi mühüm janrda – məhz ilahiyyat elmi üçün xarakterik olan risalələrlə yazılmışdır Yəhya əl-Bakuvi ona qədər süfi müəlliflərin yazdıqlarının hamısını sistemləşdirməyə nail olmuşdur, əsasən qüdrətli Dərbənd sufisi Əbu Bəkr əd-Dərbəndinin «Reyhan əl-xaka'ik və bustan əd-daka' ik» («Həqiqətlər reyhanı və zərifliklər bağı») adlı əsərinə əsaslanmışdır. Təqribən XI əsrin sonu – XII əsrin əvvəllərində yazılmış bu əsər təsəvvüfün geniş problemlər spektrini əks etdirən unikal sufi

ensiklopediyasıdır. Yəhya əl-Bakuvinin elmi-dini əsərləri mükəmməlləşmə metodlarını açıqlamışdır. Onun əsərlərində metafizika təsvir edilir, Xəlvətiyə təliminin ontologiya və antropomorfizmləri araşdırılır. O, islamın köklərindən başlayaraq XV əsrə kimi təsəvvüfün keçdiyi təkamül yolunu göstərməyə nail olmuşdur. O, əsərlərində «sufi elmi»nin (ilm ət-təsəvvüf) bütün əsas aspektlərini açıqlamışdır. Əl-Bakuvi və onun bütün müridləri - Kordova sufisi, intellektual təsəvvüfün nümayəndəsi İbn əl'-Ərəbinin (1165-1240) metafizikasının davamçıları idilər. Bu ideya Varlığın (vəhdət-əl-vücud) mütləq vəhdətindən ibarət idi. Kainat Xaliqin özünüdərkinin məhsuludur, onun vahid mövcudluğu yaratdığı dünyanın hər bir əşya və hadisəsində cəm olmuşdur və bu dünya Allahın bütün mükəmməl keyfiyyətlərinin aynasına çevrilmişdir. Allahın yaratdığı ən kamil varlıq insandır, xüsusən kamil insan və Allahın əzəldən insana vermiş bütün atributlarını təzahür edir. Allah Adəmi yaradarkən öz qəlbinin bir zərrəsini ona vermişdir . «Və Allah… demişdir: «İnsan mənim sirrimdir, Mən isə onun sirriyəm» [14, s. 16-20; 13, s. 55-56]. Yəhya əl-Bakuvinin «təsəvvüfdə qəlb haqqında elm» anlayışının inkişaf etdirilməsində, «ilkin zəka» və «varlığın yaranışı» haqqında təlimin inkişafında böyük xidmətləri olmuşdur. Yəhya əl-Bakuvinin qnoseoloji təliminin əsasını insanın kamilləşməsinin təsəvvüf yollarında «məqamlar» və «hallar» təlimi təşkil edir [14, s. 16-20]. Bu, xəlvətilərin mistik kamilləşməsinə xidmət göstərən didaktik əsərlər idi. Yəhya əl-Bakuvinin əsərləri onun müridləri üçün yazılmışdır, demək olar ki, cəmiyyətin bütün sosial təbəqələrindən cəlb edilmiş təsəvvüf nümayəndələri üçün nəzərdə tutulmuşdu. Onun təlimi əsas ana təriqət olan Xəlvətiyənin nəzəriyyə və praktikasının əsasını təşkil edir. Törəmə icmalar yarandıqdan sonra təriqətin təlimləri Dədə Ömər Ruşani, İbrahim Gülşəni, Yusuf Ziya əd-din Muskuri, Camal əd-din əl-Xəlvəti, Əhməd Şəms əd-din, şeyx Sümbül Sinan əd-din, Mühyi əd-din Gülşəni, şeyx Mustafa əl-Bəkri, şeyx Karabaş-i Vəli, Çərkəşi Mustafa-əfəndi, Kuşadalı İbrahim-əfəndi və başqalarının əsərləri sayəsində inkişaf etdirilmişdir. Əvvəl, yuxarıda deyildiyi kimi, bu şiə sufi Xəlvətiyə təriqəti olmuşdur (XVI əsrin ikinci yarısı və XVI əsr). Təriqətin nümayəndələri Azərbaycan və İrandan Osmanlı imperiyasına köçdükdən sonra bu, həmin mühitə uyğunlaşaraq, ənənəvi olaraq, sünni şəfii məzhəbinə aid olmuş , onun nümayəndələri isə dinin vəhdəti uğrunda mübarizə aparmış, öz təlimlərini sünni-şiə ideyalarının

qarışdırılması, həmçinin islamın əsas ideyalarını təbliğ edilməsi üzərində qurmuşlar. Məhz buna görə də əsas ana təriqət Xəlvətiyə təriqətinin iki mənəvi varislik halqası olmuşdur, bunlardan birində beş şiə imamlarının adları sadalanır. Qırx törəmə qollarda tarixi və ideoloji vəziyyətdən asılı olaraq, həm rəşidi xəlifələrə, həm də şiə imamlarına üstünlük verilirdi. Müqayisə üçün qeyd etmək olar ki, müsəlman aləmində həm məşhurluğuna və həm də yayılma dərəcəsinə görə Xəlvətiyə təriqətindən üstün olmasa da, ona bənzər Nəqşbəndiyə təriqətinin də iki mənəvi varislik halqası olmuşdur ki, bunlardan biri şiə imamlarından ibarət olmuşdur.

Sufiliyin üçüncü təkamül səviyyəsi Osmanlı imperiyasının yaranması ilə üst-üstə düşmüşdür. Məhz Osmanlı imperiyasının yüksəlişi ilə sufilik cəmiyyətin siyasi, sosial- iqtisadi və mənəvi həyatını tənzimləyən dövlət ideologiyasının bir hissəsinə çevrilir. Osmanlı imperiyasında ictimai fikrin və dövlət ideologiyasının formalaşmasına bir tərəfdən, görkəmli İbn əl-'Ərəbinin təlimi təsir göstərmişdir. Onun ideyaları əvvəl məhz Kiçik Asiyaya Səlcuqilər dövlətində Anatoliyadan olan müridi Sədr əd-din Könəvi vasitəsilə, sonra isə Osmanlı imperiyasında yayılmışdır. Rəvayətə görə, İbn əl-'Ərəbi «Ilahi siyasət» adlı traktat yazmış, onu osmanlı türklərin başçısına göndərmiş və orada onların qələbəsini əvvəlcədən xəbər vermişdir. Həmçinin İbn əl-'Ərəbi ilə Osmanlılar sülaləsinin banisi ilə görüşməsi və onun sultan olacağını xəbər verməsi haqqında da rəvayət mövcuddur [15, s. 24-25]. Osmanlı sultanları İbn əl-'Ərəbinin Anadoludan olan davamçıları, Məvləviyə, Bəktaşiyə, Nəqşbəndiyə və Xəlvətiyə təriqətlərinin nümayəndələri vasitəsilə Dahi Şeyxin təlimləri əsasında tərbiyə almışdılar.

Digər tərəfdən isə, Mərkəzi Asiya və Şərqin digər vilayətlərindən məhz Kiçik Asiya və Şərqi Anadoluda kütləvi şəkildə sufi təlimlərinin nümayəndələri toplanırdı. Türk sufiliyinin bu xalq ənənəsi öz kökləri ilə Yəsəviyə məktəbinin banisi Əhməd Yəsəviyə gedib çatır. Yəsəviyə məktəbinin davamçıları səyyar sufilər idi, onlar əhalisi müsəlman olmayan işğal edilmiş ərazilərdə islamı yayan osmanlı qazilərinin sıralarına qoşulurdular. Yəsəviyə fars-türk dillərinin qarşılıqlı təsirində mühüm rol oynamışlar. Bu məktəbin bir çox dini, sosial və mədəni qolları mövcud idi. Məsələn, sufi şairi Yunis Əmrə, Bərəkə-baba, Sarı Səltuk, Hacı Bəktaş Vəli, Ağ-Şəms əd-din, Hacı Bayram Vəli və başqalarının adlarını çəkmək olar [16]. Bundan əlavə, bu məktəbin nümayəndələri Kiçik Asiyada iri xalq

üsyanlarının təşkilatçıları olmuşlar: XIII əsrdə Baba İsxak Xorasani hərəkatı, XV əsrdə Simavna Kadısı-oğlu Bədr əd-din və Bərklücə Mustafa hərəkatı və s.

Sabit inzibati sistem yaratmaq məqsədilə Osmanlılar bütün hüquq qaydalarının əsası kimi yaxşı təşkil edilmiş rəsmi alimlər (üləma) institutuna və həmin alimlərin dərs verdikləri ali tədris müəssisələrinə (mədrəsə) arxalanırdılar. Mədrəsələr bütün işğal edilmiş ərazilərdə yaradılırdı, ancaq sufi xanəgahları (məkkə və zəviyə) daha sürətlə və çox yayılırdı. Məsələn, M.Staynova Bolqarstanın tutulmasında sufi şeyxlərinin rolunu təsvir edərkən yazır: «Döyüşçü dərvişlər hərbi əməliyyatlarda ordu ilə bərabər iştirak edirdilər, sultanın qoşunlarını müşayiət edir və tutulmuş torpaqlarda yerləşir, bu torpaqları becərir, xanəgah və hücrələr tikir, bunların ətrafında iri məskənlər yaradırdılar. Bu dərvişlər vasitəsilə böyük fəlsəfi-təsəvvüf ədəbiyyatı bolqar torpaqlarına yayılırdı» [17, s. 86-93] .

Yuxarıda deyildiyi kimi, əsas ana təriqət olan Xəlvətiyə də həmçinin özündə türk–islam sintezini cəmləşdirərək, öz törəmə qolları sayəsində Osmanlı imperiyasının ərazilərində mövcud olan digər sufi təriqət və cərəyanları ilə yanaşı, onun ictimai həyatında mühüm rol oynamışdır. Təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, 17 Osmanlı sultanı Xəlvətiyə təriqətinin müxtəlif qollarının nümayəndələri olmuşdur [18, s. 172-194]. Xəlvətiyə təriqətinin yayılma mərhələsi Osmanlı imperiyasında XVII əsrin ikinci yarısına kimi davam etmişdir və bu, onun təkamülünün ilk tarixi dövrünü əks etdirir.

Osmanlı imperiyasında Sultan Məhmət II Fatihin hakimiyyəti dövründə (1451-1481) Xəlvətiyə təriqəti və onun ayrı-ayrı nümayəndələri təqib olunmuşlar. Bu dövrdə yalnız Camal əd-din əl-Ağsarayinin (1493-cü ildə vəfat etmişdir) xanəgahı şahzadə Bəyazidin (gələcək Sultan II Bəyazid) sancaqbəy olduğu Amasyada geniş fəaliyyət göstərmişdir və icma da onun himayəsi altında olmuşdur. Şərqi Anadolunun müxtəlif şəhərlərində də həmçinin Xəlvətiyə xanəgahları mövcud olmuşdur.

Sultan II Bəyazidin otuz illik hakimiyyəti dövründə (1481-1512) Xəlvətiyənin törəmə qolu olan Camaliyə sayəsində onun yüksəlişi baş vermişdir və icmanın rəhbərləri paytaxta köçmüşlər. Camaliyə şeyxləri və onun çoxsaylı törəmə icmaları Avropanın işğal edilmiş torpaqlarında, xüsusən Yunanıstan, Bolqarıstan və Egey Aralıq dənizi sahillərində

Albaniyada Osmanlı hakimiyyəti və islamın yayılmasında mühüm rol oynamışlar.

Sultan Səlim I Yavuz hakimiyyəti dövründə (1512-1520) Xəlvətiyə Osmanlı imperiyasının Ərəbistandakı torpaqlarında yayılmağa başlayır; bu, ilk növbədə, Dəməşqdə Camal əd-din əl-Ağsarayinin (Çələbi əfəndi) müavinlərindən biri olan şeyx Uveys əl-Qaramaninin xanəgahı vasitəsilə, ikincisi isə, Dədə-Ömər Ruşaninin(1407-1487) müridləri – Məhəmməd Dəmirtaş və İbrahim Gülşəni (1534-cü ildə vəfat etmişdir) vasitəsilə baş vermişdir. Bu şeyxlər Suriya və Misirdə osmanlı hakimiyyətini möhkəmləndirməyə nail olmuşlar.

I Sultan Süleyman Qanuninin hakimiyyəti dövründə (1520-1566) Xəlvətiyə icmalarının geniş yayılması müşahidə edilir, təriqət isə İmperiyada siyasi, sosial, ideoloji və iqtisadi münasibətləri tənzimləyən qüvvələrdən birinə çevrilir. Bunun səbəbi, əsasən onunla izah edilir ki, Süleyman Qanuni iddiaçı qardaşları simasında rəqibləri olmadan Osmanlı taxtına qalxmışdır, onun yarım əsrlik hakimiyyəti Osmanlı imperiyasının tarixində ölkənin ən böyük çiçəklənmə dövrü və sufi təriqətlərinin, o cümlədən Xəlvətiyə icmalarının da geniş fəaliyyəti dövrü olmuşdur [19, s. 261;20, s. 285]15.

Sufi təriqətlərinə, o cümlədən Xəlvətiyə təriqətinə münasibətdə eyni təmayül Sultan Süleyman Qanuninin oğlu Sultan II Səlimin hakimiyyəti dövründə (1566-1574) də müşahidə edilir.

II Səlimin hakimiyyəti dövründən etibarən Osmanlı imperiyasında hakimiyyət böhranı başlayarır. Hakim dairələrdə korrupsiya və nizamsızlıq, hərəmxana intriqaları və orduya arxalanan iri nəsillər arasındakı mübarizə sultan hakimiyyətinin nüfuzunun tamamilə itirilməsinə səbəb olur. Mərkəzdən qaçan qüvvələrin güclənməsi, hərbi timarlı əskəri təşkilatının hələ XVI əsrin sonlarından tədricən başlayan böhranı XVII əsrdə, xüsusən də XVIII əsrdə bütün imperiyanın quruluşunu böhran vəziyyətinə çıxarır. İmperiyadakı ümumi böhran Xəlvətiyə təriqətinin də fəaliyyətinə mənfi təsir göstərir. Qeyd etmək lazımdır ki, sultanlardan III Murad (1574—1595), III Mehmed (1595—1603), I Əhməd (1603-1617), I Mustafanın (1617-1618/1622-1623) hakimiyyət dövrü və xüsusən də Sultan IV Muradın hakimiyyət illəri (1623-1640)

[15] Sultan Süleyman Qanuninin hakimiyyəti haqqında bax: [21, II, s. 50-305].

üləmaların sufi şeyxlərinə tez-tez və amansız hücumları ilə xarakterizə edilir [19, s. 272-274]. Bütün bu hadisələr sonralar ölkənin çiçəklənməsi naminə İmperiyanın hakim dairələri tərəfindən keçirilən bir sıra islahatlarla nəticələnmişdir. Elə tədbirlər XVII-XVIII əsrlərdə osmanlı cəmiyyətinin sosial-iqtisadi həyatında müəyyən dəyişikliklərə gətirib çıxarmışdır.

Xəlvətiyənin yenidən dirçəlməsi və çiçəklənməsi - ikinci dövrü (XVIII əsrin sonu – XIX əsrin ortaları) Xəlvətiyənin və onun müxtəlif icmalarının nəinki Osmanlı imperiyasında və onun Avropa torpaqlarında, hətta ərəb ölkələrində, o cümlədən Afrikada da genişmiqyaslı fəaliyyəti ilə xarakterizə olunur. Bu təriqətin müxtəlif icma şeyxlərinin novator ideyaları həm Osmanlı imperiyasında, həm də bütün islam aləmində yaxınlaşmaqda olan dəyişikliklər və islahatlarla bağlı idi. Bu dəyişikliklər, hər şeydən əvvəl, Osmanlı imperiyasının özündə baş verən sosial-iqtisadi və hərbi-siyasi böhrandan istifadə edən Qərb dövlətlərinin imperiyanın müxtəlif Asiya və Avropa torpaglarında uğurla aparmağa başladıqları müstəmləkə siyasətlərinin genişlənməsi ilə bağlı idi. Qərbin təhdidlərinə reaksiya iki formada təzahür etmişdi: vəhhabiliyin yaranması və sufi təriqətlərinin yenilənməsi.

Sufilik islahatları, təriqətlərdə yenilikçi hərəkatlar özünü ilk növbədə Misirdə daha parlaq büruzə vermişdir16.

Burada şeyxlərin və onların təriqətlərinin əksəriyyəti əl-Əzhar məscidi və onun nəzdindəki ali təhsil müəssisəsi ilə sıx bağlı idi. Bəziləri orada müntəzəm olaraq dərs deyir, çoxları isə vaxtilə orada təhsil almışdı. Müsəlman Şərqinin hər tərəfindən əl-Əzhara cavanlar daha yaxşı ilahiyyat təhsili almaq üçün axışırdı. Bütün müsəlman Şərqindən buraya ilahiyyatdan mühazirələr oxumaq üçün məşhur şeyxlər gəlirdi. Misirdəki bu zəngin və çox yaxşı təmin olunmuş elmi ilahiyyat mərkəzin o dövrdə altmış – yetmişə qədər şeyx-mürşidi, sonralar Osmanlı idarəetmə sistemində ən yaxşı vəzifələri tutmuş yüzlərlə intellektual tələbəsi var idi. bütün islahatçı ideyalar məhz əl-Əzharda cəmlənir və Misir cəmiyyətinə yayılır, məhz oradan nəzarətdə saxlanırdı [20, s. 299-300]. Xəlvətiyə ənənələrinin dirçəlişi şeyx Mustafa əl-Bəkri dövründə başlamış və onun davamçıları dövründə davam etdirilmişdir. Xəlvətiyə təlimi Məğribdə, Hicazda, Tunisdə, Əlcəzair

[16] XIX əsrdə sufiliyin yenilənməsi haqqında bax: [22, s. 134-137].

və Mərakeşdə (Fəsdə) məhz Mustafa əl-Bəkrinin icması vasitəsilə yayılmışdır. Əl-Bəkri (1687-1748) XVIII əsrdə Xəlvətiyəni yenidən canlandırmış şeyx kimi tanınır. əl-Əzharın görkəmli şeyxi, dahi sufi natiqi Məhəmməd əl-Hifni (və ya əl-Hifnəvi) (1767-ci ildə vəfat etmişdir) Əl-Bəkrinin şagirdi oluşdur. Məhəmməd əl-Hifninin davamçıları arasında Məhəmməd Kürdi əl-Xəlvəti (1715-1780) və Əhməd əd-Dardirin (1715-1786) adlarını çəkmək olar; onlar sufiliyin kifayət qədər tanınmış yenilikçiləri olmuş, Afrikanın müsəlman olmayan əhalisi arasında islamı yaymaqda böyük rol oynamışlar. Əl-Əzharın maliki şeyxi nüfuzlu hüquqşünas eksperti (müctəhid) və Misir müftisi Əhməd əd-Dardir olmuşdur. Məqribdə əl-Xəlvətiyə-Rəhmaniyə və Ticaniyədən çıxmış iki təriqətə daha böyük rol oynamaq nəsib olmuşdur. 1871-ci ildə Rəhmaniyə Əlcəzairdə Fransanın müstəmləkə hakimiyyətinə qarşı qalxmış üsyanın mənəvi bazası və mühüm hərbi-siyasi qüvvəsi olmuşdur. Ticaniyənin banisi Əhməd əl-Ticani (1737-1815) Şimali Afrika təsəvvüfünün yenilikçi xəttinin nümayəndəsi idi. O, Xəlvətiyənin mükəddəmi (yerli hakimiyyət başçısı) olmuşdur. 1872-ci ildə vəhy aldıqdan sonra yeni təriqət yaratmışdır. 1798-ci ildə Mərakeşə köçmüşdür. Özünü Allahla insan arasında vasitəçi elan etmiş, sufilərin ənənəvi ayinlərində dəyişikliklər etmiş, öz tə rəfdarlarını və davamçılarını tərki-dünya zahidlik mükəlləfiyyətindən, müqəddəs yerlərə ziyarət və s. azad etmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, əl-Ticaninin öz məqbərəsi sonralar Fəsdə kütləvi ziyarət yerinə çevrilmişdir. Təriqət Osmanlı hakimiyyəti ilə münaqişə aparırdı. Qədiriyə təriqəti ilə rəqabət nəticəsində Ticaniyə xeyli zəifləmişdi. Ancaq o özünü bərpa etməyə nail olmuş və Afrikanın şimalında Avropa müstəmləkəçiliyinin gücləndiyi bir vaxtda öz nüfuzunu artıra bilmişdi [23, s. 158-162, 316].

Mənbələr və ədəbiyyatın siyahısı:

1)Şeyx Səfi Təzkirəsi. "Səvfətüs-Səfa" nın XVI əsr türk tərcüməsi / Redaktoru, izahların və lüğətin müəllifi Möhsün Nağısoylu, Bakı, 2006

2)Ашурбейли С.Б. Государство Ширваншахов (VI-XVIвв.). Баку, 1983.

3)Nemət M.S. Azərbaycanda pirlər. Sosial-ideoloji igtisadi mərkəzlər. Bakı,1992

4) Hülvi, Mahmud Cemaleddin. Lemezat-i Hülviye –ez Lemezat-i Ülviye. (Yüce velilerin tatlı halleri)./ Hazr. M.S. Tayşi. İstanbul, 1993.

5)Акимушкин О.Ф. Халватийа//Ислам Энциклопедический словарь.Москва. 1991

6) Бакиханов А. Гюлистан-и Ирам / Под редакцией акад. З.М. Буниятова. Баку, 1991.

7) Ayni, M.Ə. Seyyid Yəhya Şirvani// Maarif və mədəniyyət. Bakı, 1923.

8) Буниятов Д.З. Искендеров Д.А. Биографии двух известных азербайджанских в сочинении Ибн ал-'Имада ал-Ханбали//Докл. АН Аз. ССР. Т.V, № 3, с. 79-82.

9) Ташкопри-заде , Ахмад. Аш –Шака'ик ан-Ну' манийа фи ' улама ал-даулат ал- Усманийа/ Пер. с араб. на осм. Яз., Эдирнели Маджди-Эфенди. Истанбул, 1852

10) Vicdani, S Tovar-i Turuk-i Aliyeden Halvetiye silsilenamesi. Tarikatlar ve silsileleri. / (Hazr. I. Gündüz). İstanbul, 1995

11) Gülşeni Mühyi-yi. Menakib-i İbrahim-i Gülşeni ve Şemleli-zade Ahmed Şive-i tarikat-i Gülşeniye. Yayınlayan Tahsin Yazıcı. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1982.

12) Неймат М.С. Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Т IV: Арабо- персо-тюркоязычные надписи Куба-Хачмазской зоны и Южного Дагестана(VIII- начала XX в.) Баку: Нурлан, 2008.

13) Ширвани Йусуф Мускури. Байан ал-асрар ат-талибин фи-т-тасаввуф(Изъяснение тайн желающим пройти путь суфизма) и Силсилат –ал-уйун (Ийерархия творений)/ Пер. с араб.и предисловие. Джахангира Гаджиева. Стокгольм, 2006.

14) Алескерова Н.Э. Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа// Вестник СПбГУ. Вып.4. Санкт-Петербург, 2011. С. 13-23.

15)Фролова О.Б.Неизвестные рукописные трактаты первой половины XVIII века посвященные Ибн Араби и его философии// Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989с.20-27.

16)Kissling H.J. Ag-Sems-ed-Din:Ein Turkisher Heiliger aus der Endzeit von Byzans//BZ. 1951.№44

17) Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии// Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986 с. 86-93.

18)Şapolyo E.B.Mezhepler ve Tarikatlar tarihi. İstanbul, 1964.

19)Kissling,H.J. Aus der Geschichte der Chalvetiyye –Ordens //ZDMG. 1953, № 102.s233-319

20)Martin B.G. A short history of the Khalvati order of dervishes. //Scholars, Saints and Sufis Muslim religious institutions in the Middle East since 1500/Ed, by N.R. Keddie. Berkeley, 1972.p. 225-305.

21)Sevim Ali, Yücel Yaşar. Türkiye tarihi. Cilt Iş Ankara, 1990.Cilt II. Ankara, 1990.

22) Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в Исламе/Пер. с англ. Под ред. И с предисл. О.Ф. Акимушкина. М., 2002.

23) Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки(Средние века , Новое время).СПб., 2008

RAZIM ƏLIYEV*

DİNİ VƏ FƏLSƏFI EZOTERİZMİN MİFOLOJİ QAYNAQLARI

Ключевые слова: *Эзотеризм, Тюрко-шумерская мифология, философия, семантика, эпоха, хаос.*

Key words: *Esotericism, Turkic- Sumerian, mythology, philosophy, Semantics, time, chaos.*

Qeyd etmək lazımdır ki, Yaranış haqqında qədim təsəvvürləri tədqiq edərkən mütləq mistik-mifoloji, dini və fəlsəfi baxışlarda ezoterik anlamın sehrli sferasına daxil olmalı, müəyyən mənada simvollarla şifrələnmiş ezoterik sistemlə, yaxud onun ayrı-ayrı elementləri ilə üzləşməli olursan.

Tarixi mənbələrdə ezoterik biliklərin yaşı insanlığın yaşına, şüurun tarixinə bərabər tutulur. Yaranış haqqında mifoloji, dini və fəlsəfi dünyagörüşlər bir-biri ilə sıx bağlı olduğundan onların hər üçündə ezoterik elementlərin olması təbii haldır.

Ezoterika termininin elmə Yunan filosofu Pifaqor tərəfindən gətirildiyi qeyd olunur. Terminoloji cəhətdən "Ezoterik bilik" ifadəsinin mənası gizli olan,qapalı olan, qeybə aid olan bilik kimi anlaşılır. "Ezoterizm" isə gizli biliklər sistemi kimi başa düşülür. Türkiyəli tədqiqatçı Erhan Altunay yazır: "Hamımız əski bir mətni oxuduqda, ya da bir əfsanədən danışıldıqda simvolik anlamanın o üzündə bəzi şeylərin varlığını düşünürük. Bizə elə gəlir ki, bu mətnlərin, ya da miflərin anlatmaq istədikləri daha dərin gerçəkliklər vardır. Bunu ancaq bu sirləri çözməyi bilənlər anlaya bilər. Əslində bu düşüncə heç də yanlış deyildir"(1). Ezoterika üzrə mütəxəssis tədqiqatçı Mətanət Abdullayeva isə yazır ki: "Həm Şərq, həm də Qərb ezoterik təlimlərinin əsasında insan və kainatın dərki problemi durur" (2,39).

Ezoterizmin xarakterik xüsusiyyəti onun haqqında müəyyən zümrənin məlumatlı olması, lakin onun hamı üçün əlyetərliyinin yolverilməzliyidir. Bu

* AMEA-nın Fəlsəfə İnstitunun dissertantı, razimaliyev@rambler.ru

cür biliklərin daşıyıcıları tarixən “tanış edilmişlər”, (posvyaşennıy) adlandırılmışlar. Bu zümrənin adamları Şamanlar, Qam, Maq və Kahinlər hesab olunur. Gizli biliklərin mövcudluğu ilə bağlı məlum olan ən qədim mənbə Şumer mətnləridir. “Əfsanəyə görə insanlara sirli elmləri “səmadan gələn” varlıqlar – ANUNAKLAR öyrədib. Şumer mətnlərində bildirilir ki, insanlar arasında ilk kahin Enmeduranki olub. Rəvayətə görə nə zamansa Enmeduranki anunaklar tərəfindən xüsusi şuraya dəvət olunub. Burada ona Yerin və Göyün sirləri olan tablo verilib” (3).

Fəlsəfənin banilərindən sayılan Pifaqorun, nə də digər antik yunan filosoflarının qədim Şumer dünyagörüşündəki gizli saxlanan, sirli sayılan təlim ənənəsi ilə birbaşa tanışlığını təsdiq edən qaynağa indiyədək təsadüf olunmamışdır. Lakin, Pifaqorun müəyyən qrupa ezoterik, başqa bir qrupa isə ekzoterik bilgilər verən təlim sisteminin mövcud olması elmə məlumdur. İkili-ezoterik (batini) və ekzoterik (zahiri) sistemin qədimdən yanaşı mövcudluğunu təsdiq edən başqa faktlar da vardır. Məsələn: “Misir heroqliflərinin məşhur tərcüməçisi Jak-Fransua Şampolyondan xeyli əvvəl qədim yazıların oxunmasına aludə olan Qolosterski yepiskopu (İngiltərə) Vilyam Varburton (1698-1779) göstərirdi ki, qədim misirlilər iki tip yazıdan istifadə etmişlər: Biri - nəyi açıq demək istəyirdilər onun üçün, digəri - nəyi sirr kimi saxlamaq istəyirdilər onun üçün.(4.32)

Bu məlumatlara Pifaqorun həyatının və dünyagörüşünün müəyyən dərəcədə Misir və İkiçayarası mühiti ilə bağlılığını təsdiq edən faktları da əlavə etdikdə əsl mənzərə daha da aydınlaşır. Araşdırmalarımız göstərir ki, Yunan mifologiyasının və antik fəlsəfənin təməl elementləri və strukturları əslində türk - şumer mifoloji baxışlarından əxz edilmişdir. İlk nəzərdə antik Yunan fəlsəfəsinin Yaranış haqqında türk-şumer mifoloji baxışları ilə heç bir əlaqəsinin olmadığını düşünmək olar. Lakin, kompleks müqayisə əsas əlaqələri aşkara çıxarmağa imkan verir. Bu, şeylərin mənşəyi haqqında ilk filosofların yanaşmasında özünü daha aydın göstərir. Belə ki, Suyu (Fales), Havanı (Anaksimen və Diogen), Odu (Nippas və Heraklit), bütövlükdə 4 ünsürü - Suyu, Havanı, Odu və Torpağı (Empedokl) Yunan müdrikləri varlığın başlanğıcı kimi qəbul etmişlər. Buradan şeylərin, bütövlükdə Varlığın, mövcudatın ilkin elementlərinin

Yunan fəlsəfəsində: Su, hava, od, torpaq;

Şumer mifologiyasında: SU (Enki); Göy (An); Hava (Enlil); İşıq (Nusku) olması aşkara çıxır. Müqayisədən aydın olur ki:

1.Yunan müdrikləri 4 ünsürü sırf təbiət elementi kimi qəbul etmişlər.

Şumerlər həmin təbiət elementlərini həmişəyaşar, məhv olmayan ilahi statusunda qəbul etmişlər. (An, Enki, Enlil-şumer allahlar panteonunun ali şurasına daxildir. Enki həm də Nusku ilə birlikdə ali şuranın köməkçisidir). Lakin ilk başlanğıc ünsürlər biri-birinə çevrilə, bir ünsür kimi təzahür edə bilir. Bu cür yanaşma həm qədim mif mətnlərində, həm də antik filosofların fikirlərində özünü göstərir. Şumer modelində torpaq ali şuraya daxil deyil. Mifologiyada torpaq suyun törəməsi hesab edilir. Ona görə də Kainatın Yaranışının ilkin vəziyyətini əks etdirən modeldə Torpaq (Quru-Yer) suyun əhatəsində verilir. (Qədim türk yaranış mətnlərində isə Su və Yer (Torpaq) bir ünsür kimi Sub-Yer, yaxud Yer-Sub şəklində verilir).

Bu element Yunan filosoflarının yanaşmalarında eyni ilə təkrar olunur. Məsələn, Suyu ilkin sayan Fales Yeri (torpağı) Suyun əhatəsində hesab edir. "Bu səpkili fəlsəfənin əsasını qoyan Fales təsdiq edirdi ki, başlanğıc- sudur (bu səbəbdən o bəyan edirdi ki, yer suda yerləşir)" (5.184). Yunan müdriklərinin bu ideyaları fəlsəfəyə qədərki şərq təsəvvürlərindən ehtiva etdiklərini əyani şəkildə görmək üçün Diogenin bu fikrinə də diqqət yetirilməlidir. ""Maqların təlimi"haqqında danışan Diogen Laqretski məlumat verirdi ki, maqlar odu, torpağı, suyu allah hesab edirdilər"(6.19). Ümumiyyətlə miflolji təsəvvürdə Yaranışın başlanğıcı kimi yer alan 4 ünsür təkcə antik Yunan fəlsəfəsi üçün təməl kimi qəbul edilməmişdir. Xronoloji ardıcıllığa görə Şumer fəlsəfəsindən sonra gələn fəlsəfi təlim və cərəyanlarda 4 ünsürün ayrı-ayrı elementlərinin mövcudluğu da məlum faktlardandır. Məsələn: qədim hind fəlsəfəsinin qeyri- ortodoksal qolu olan dualist Caynizmdə hava, su, torpaq, od geniş yer alır. Hətta Caynizmin nəzərincə hava, su, torpaq, od canlı kimi lamisə hissiyatına malikdir. Vayşeşika təliminin də (e.ə.V-IV əsrlər) Şumer substansiyaları üzərində qurulduğunu müəyyən etmək o qədər də çətin deyil. Burada substansiyaların sayı 5-dir. Bunlar Su, Torpaq, İşıq, Hava və Efirdir. Əgər bu ünsürlərdən Su və Torpağı bir ünsür kimi birləşdirsək, Efir adını Göylə əvəz etsək elə şumer panteonunda mövcud olan və ilkin varlığlar kimi qəbul edilən ünsürlər alınacaqdır. Vayşeşikada Şumer sisteminə aid bir detalın olması da diqqəti çəkir. Belə ki, Hind fəlsəfəsinə görə Allah obyektiv aləmi heçdən deyil, əbədi

mövcud olan Anudan yaratmışdır. Şümer mifologiyasında Anu (Akkad mətnində) əbədi mövcud olan Göy, səma allahının adıdır. Dünyanı maddi hesab edən Hind Lokayata təlimində də 4 ünsürün (od, hava, su, torpaq) özünəməxsus yeri vardır. Nəhayət, Tanrının mahiyyətini dərk etməyə və dünyada məxluqların, o cümlədən insanın var olmasının səbəbini anlamağa istiqamətlənən mistik təlim Kabbalada həmin ünsürlərə əhəmiyyətli yer verilir. Yəhudilərin "Yaranış kitabı" olan "Sefer Yetsira"də üç əsas ünsürdən bəhs edilir ki, bunlar da: Hava, Su və Atəşdir.

Yaranışı bütünlüklə vahid Allahın iradəsi ilə əlaqələndirən monoteist dinlərdə də yuxarıda sadaladığımız ünsürlər ilklik mövqeyini müəyyən mənada saxlayır. (Varlıq kitabı I-II fəsil (7), Qurani Kərim ənam surəsi 101-ci ayə (8).

Beləliklə, qədim mifoloji, dini və fəlsəfi təsəvvürlərin təhlili göstərir ki:

1. Bu günə gəlib çatan mifoloji, dini cərəyanların hamısında 4 ünsür bu və digər səviyyədə ilkin təməl elementləri kimi qəbul edilmişdir. Başqa sözlə,mifoloji, dini və fəlsəfi ideyalar vahid kökə, vahid başlanğıca əsaslanır.

2. Müasir fəlsəfənin bünövrəsi hesab edilən antik Yunan fəlsəfəsi bütünlüklə Yaranış haqqında Türk-Şumer dünyagörüşünün bazası üzərində qurulmuşdur.

Apardığımız araşdırmalar göstərir ki, qədim mifoloji təfəkkür Kainatın Yaranışının təməl elementləri hesab etdiyi 4 ünsürü həm də insanın (Adəmin) təməl elementləri saymışdır. (9.27) Yəni, makro struktur mikro strukturda özünü təkrar edir. Şüurun, dilin, hətta musiqinin təməl elementləri də Yaranışın ilkin elementləri hesab edilən 4 ünsürə bağlanır. Bütün bunlar haqqında mənim müxtəlif vaxtlarda çap etdirdiyim "Məxfilik qrifi, yaxud, mif, fəlsəfə, din və dil düyünü" (2002-ci il); "Türk-Şumer dünyagörüşü və dil" (2005-ci il); "Musiqi fəlsəfəsinin genezisi" (2015-ci il) kitablarımda və mətbuatda yer alan ayrı-ayrı məqalələrimdə ətraflı bəhs edilmişdir. Bununla belə tanınmış epistemoloq Beytsonun belə bir fikrinə diqqət yetirmək yerinə düşərdi: "Təbiətin və şüurun strukturu bir-birini əks etdirir,belə ki, təbiət və şüur zəruri vahidlik təşkil edir" (10. 71). Burada "zəruri vahidlik" əslində Kainatın və insanın, təbiətin və şüurun ayrı- ayrılıqda strukturlarının (4 ünsürə əsaslanan ilkin strukturunun) eyniliyini, bu cəhətdən vahidliyini daha doğru ifadə edir.

Bəs mifoloji yaranışın ilkin başlanğıc hesab etdiyi, antik fəlsəfənin şeylərin ilkin təməli saydığı 4 ünsürün ezoterik bilgilərlə, bütövlükdə ezoterizmlə nə əlaqəsi? Əvvəlcə M.S. Belinskinin "Talmud nədir" kitabında vurğuladığı bir fikrə diqqət yetirək. M.Belinski yazır:" "Talmud insana dünyanın əsas başlanğıclarının tədqiqi ilə məşğul olmağı qadağan edir (11.164) Yuxarıda nəzərdən keçirdiyimiz hallar göstərdi ki, tarixən məlum olan əsas mifoloji, dini və fəlsəfi təlimlərin, cərəyanların demək olar ki, hamısı dünyanın ilkin başlanğıcı kimi 4 ünsürü (4 stixiyanı) qəbul etmişlər. Belə çıxır ki, 4 ünsürün, eləcə də 4 ünsür üzərində qurulan dünya modelinin tədqiqi hələ çox qədimdən qadağan olunmuşdur. Yəni, elə başlanğıcdan fəlsəfə açılışına qadağa qoyulmuş ezoterik bilgilərin işartıları üzərində yaranmışdır.

Lakin, ezoterizmdən, onun qədimliyindən bəhs edərkən gizli biliklərin semantik mahiyyətinin açılması nümunələrini, ayrı-ayrı deşifrə yollarını və üsullarını göstərmədən irəli sürülən müddəalar təbii ki, inandırıcı sayılmaz. Ezoterika ətrafında yürüdülən mülahizələr isə sadəcə söz yığınından ibarət olardı. Əvvəlcə hələ fəlsəfənin yarandığı dövrdən çox əvvəl formalaşan ezoterizm elementlərinə diqqət yetirək. Bunlar əsasən dildə, sirli təsvir və yazılarda kodlaşma üsulu kimi özünü göstərir. Həm də kodlaşma üsullarınun nəzəri əsası Yaranış haqqında mifoloji baxışlarla bağlıdır. Ezoterik biliklərin iki kodlaşdırma üsulunu nəzərdən keçirək.

Dil və onomastik terminlərlə bağlı ezoterizm nümunələri;

Qayaüstü təsvirlər və arxeoloji materiallarda təsadüf olunan kodlaşdırılmış şəkillərdəki ezoterizm nümunələri.

Ezoterizmə dair az-çox məlumatı olanlara bəllidir ki, biliklərin gizlədilməsi üçün çox vaxt jarqon adlandırılan danışıq formasından istifadə edilmişdir. Bu cür gizli danışıq forması "quş dili" də adlandırılmışdır. Onomastik terminlərin formalaşdırılmasında da mənanın daxildə gizlədilməsi üsulu tətbiq edilmişdir. Bu üsullardan biri sozün əksinə çevrilərək tələffüz edilməsi , yaxud yazılmasıdır. Güzgu əks etməsinə uyğun bu cür üsula işarə edilməsinə ezoterik biliklərin mahiyyətini bilən Ə.Xaqaninin, N.Gəncəvinin, M.Füzulinin, İ.Nəsiminin, və digər mütəffəkkirlərin əsərlərində çox rast gəlinir. Əks yazılışla formalaşdırılan termin və sözlərə ən aydın işarəni Ə.X. Dəhləvi özünün "Oğluma nəsihət" şerində verir:

"Əgər kağəz zərif olsa oxunar arxadan sözlər..." (12. 104)

Doğrudan da, mənası əsrlər, bəzən min illər keçməsinə baxmayaraq başa düşülməyən bəzi terminləri güzgü qaydası ilə, yaxud zərif kağıza yazıb arxa üzdən oxumaq yolu ilə asanlıqla başa düşmək olur. Məsələn:

Nammü, Zurvan, Köküdey, Tuxulxa, Xufu, Xürrəm və s. belə sözlərdəndir.

Bu sözlərin hər birini Dəhləvinin dediyi kimi zərif , nazik kağız üzərinə yazıb əks üzündən oxuyan hər kəs burada Ümman, Navruz,Yeddü kök, Axlu xut (küt), Üfüq, Mərrüx mənalarını verən sözlər olduğunu asanlıqla müəyyənləşdirə bilər (13. 31). Başqa bir variant sözdə hecaların yerini dəyişməyi nəzərdə tutur. Türkcə özgür ensklopediyası "Dil oyunları" haqqında məlumat verir ki, dil oyunu (gizli dil də deyilir) bir dili dəyişdirərək anlaşılmayacaq şəkildə işlətmə sistemidir. Örnək olaraq Quş dili misal gətirilir və nümunə kimi sözdə hecaların yerinin dəyişdirilməsi göstərilir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, hecaların yerdəyişməsi üslubu üzərində qurulan bu sistemə eyham vurulmasına Kitabi Dədə Qorqud dastanında rast gəlmiş və bundan bəzi kəlmələrin semantikasının müəyyənləşdirilməsində istifadə etmişdik. (14. 36-38) Burada "Hecəsindən düz oxunsa..." işarəsi ilə söz və terminlərin kodlaşdırılmasında istifadə edilən üsula diqqət yönəldilir. Bu üsulla mənası açılan sözlərdən Qəssab, Çoban, Elma, Caqbu və s. sözlərini misal gətirmək olar. Məsələn, Qəs+sab sozünün ikncі hecasını sağdan sola, birinci hecasını soldan sağa oxuduqda "Baş kəsmək" mənasını bildirən BAS+QƏS ifadəsi alınır.Caq+bu sözündə ikncі heca düzünə birinci heca əksinə oxunduqda (BU+QAC) alınan Buğac ifadəsi sözün semantik mənasını aydın ifadə edir. Jarqon ifadələrin sonradan ayrı-ayrı dillərdə orjinal sözlər kimi "vətəndaşlıq hüququ" qazandığına da təsadüf edilir. Belə ki, Azərbaycan dilində Çoban (ÇO+BAN) kimi işlənən söz İspan dilində Panço (PAN+ÇO) şəklində işlənir. Türk dilindəki Elma İtajyan dilində eyni mənalı Mela kimi işlənir və s. Gizli dilin (quş dilinin) başqa kodlaşdırma üsulları da vardır. Dildə, xüsusilə onomastik terminlərin formalaşdırılmasında yalnız Qam və kahinlərə məlum olan xüsusi üsulların tətbiqi tarixinin araşdırılması göstərir ki, bu tarix ən azı 5 min il bundan əvvələ Yaranış haqqında Türk-Şumer dünyagörüşü əsasında aparılan Kainatın ilkin halının modelləşdirilməsində özünü göstərir. Belə ki, mənası ÜMMAN olan kodlaşdırılmış Nammu ifadəsinin b.e. əvvəl III minillikdən

işlənməsi barədə faktlar məlumdur. (Modelləşmədə Varlığın ilkin başlanğçı kimi adı çəkilən ilahə Nammu bütün varlığın böyük anası adlandırılır və su ilə, okeanla əlaqələndirilir).

Mifoloji təsəvvürlər əsasında Yaranışın 4 ünsür üzərində qurulan modeli Kainatın ilkin halını kürrə kimi, sfera kimi qəbul etməyi tələb edir. Simmetriya xüsusiyyətli kürrə, yaxud, çevrə haqqındakı qədim təsəvvürlər ümumiyyətlə tam halında bütün varlığın (makro varlığın) və onun ayrı-ayrı elementlərinin (mikro varlığın) simmetrikliyi barədə inamın formalaşmasına gətirmişdir. Araşdırmalarımızla müəyyən edilmişdir ki, İnsan və heyvan üzünün, yaxud, canlı varlığların (insanın, arı və kəpənək və s.) bədən quruluşunun simmetrikliyindən istifadə edilməklə qayaüstü təsvirlərdə, relyefli şəkillərdə adi nəzərlə sezilməyən və başa düşülməyən təsvirlər yaradılmışdır. Burada məsələn, insan və öküz, qurd üzünün yarısından istifadə edilməsi faktlarına daha çox təsadüf olunur. Bu təsvirlərin şifrəsinin açılması üçün şəkillərdə istifadə olunmuş üz, bədən cizgilərinin yarısı (bir tərəfi) simmetriyaya tamamlanmalıdır. Onda əsl məna aydınlaşır. "Güzgü üsulu" adlandırdığımız bu üsulla xeyli qayaüstü təsvirin və qədim şəkillərin sirrini açmaq mümkün olmuşdur. Kainatın, varlığın simmetriyası haqqında qədim təsəvvürlərə uyğun uslub xalça kompozisiyalarının hazırlanmasında da ənənəvi yer tutur. Maraqlıdır ki, belə təsvirlərin olduğu coğrafiya çox genişdir. Eyni mexanizmlə kodlaşdırılan belə təsvir və mədəniyyət nümunələrinə İkiçayarası, Misir, Azərbaycan, Norveç ərazilərində, hətta məşhur səyyah Xristofor Kolumbun kəşfindən xeyli əvvəlki Amerika qitəsində (müasir Meksika və Salvador ərazilərində) daha çox rast gəlinir. Beləliklə, ilkin başlanğıcların köməyi ilə modelləşdirilən Dünya haqqında təsəvvürlər ezoterizmin indiyədək başa düşülməyən qaynaqlarına yol açır. Görünür elə buna görə əsas başlanğıcların tədqiqinə qoyulan qadağa Talmudda özünə yer almışdır. Lakin bunlar gizli üslubun ayrı-ayrı elementləri ilə bağlı kod açılışını göstərən faktlardır. Əsas ezoterik bilgi daha qlobal məsələləri əhatə edir. Bunun miqyasını başa düşmək üçün yenidən Talmuda müraciət etmək lazım gəlir. Talmudda deyilir: "Qadağanın ziddinə olaraq "Sirli olanla məşğul olmaqla" filosof insanı yüksəldir və onu təbiətin gizli saxlanan sirlərininin açılmasına çağırır" (11.164). Əgər Talmuddan gətirilən birinci sitat nəyin araşdırılmasının qadağan olduğunu bildirirdisə, ikinci sitat qadağanın məqsədini göstərir.

Təhlilimizi davam etdirərək buradakı bəzi incəliklərə diqqət yetirək. Şumerlərin allahlar panteonunda əsas yer tutan və Yaranışda İlkin substansiya kimi qəbul edilən Su, Göy, Hava və İşığı ən ümumi cəhətlərinə görə fərqləndirsək bunların cisimli və cisimsiz varlıq keyfiyyətində olması ilə səciyyələndiyini görərik. Şumer Yaranış modelində yaranışın birinci mərhələsi cisimli element Su (yaxud torpaq) ilə cisimsiz Göy arasındakı birliyi, vəhdəti əhatə edir. Sonrakı mərhələdə 4 ünsürə daxil olan daha iki varlıq yaranır. Bunlar cismli Hava və cismsiz İşıqdır. Həm mifoloji mətnlərdə, həm də ilkin dini-fəlsəfi baxışlarda bu ünsürlərin bir- birinə çevrilə bilməsi haqqında fikirlər vardır. Mifoloji mətnlərdə məsələn "sular atəşi yaratdı" deyilir. Bütövlükdə 4 ünsürü yaranışın başlanğıcı hesab edən Empedoklın fikrincə isə: "Bu elementlər həmişə saxlanır və yaranmır, ancaq böyük yaxud, kiçik miqdarda bir tam kimi birləşir, yaxud, birdən çoxluğa ayrılır" (15.185). Əgər 4 ünsürün çevrilmələri və mövcud olmaları haqqında bu təsəvvürləri cisimli və cisimsiz formalar baxımından ümumiləşdirərək sadələşdirsək Yaranış və məhvolma tsiklinin həmişəyaşar elementlərin cisimli varlığdan cisimsiz varlığa və əksinə, cisimsiz varlığdan cisimli varlığa çevrilməsi yolu ilə davam etdiyini qəbul etməliyik. Kainatın mövcud vəziyyətində varlıq cisimli və cisimsiz varlıqların vəhdətindən ibarətdir. Müasir elmi yanaşmada bu kütlə ilə enerjinin (sahənin) ayrılmaz və nisbəti dəyişən dinamik mövcudluğu deməkdir. Əslində mövcudatın bütövlükdə cisimli (kütləli) və cisimsiz (enerjili, sahəli) halının qəbul olunmasına gətirən mifoloji başlanğıc həm də müasir nisbilik nəzəriyyəsi ilə üst-üstə düşən nəticələrə gətirir. Belə ki, A.Eynşteyinin nisbilik nəzəriyyəsi kütlə ilə (cisimli, maddi varlıqla) enerji (cisimsiz varlıq-sahə) arasında E=mc2 düsturu ilə ifadə edilən asılılıq müəyyən etmişdir və buradan çıxan mühüm nəticələrdən biri ondan ibarətdir ki, nəzəri cəhətdən bütün kütlənin enerjiyə, enerjinin isə kütləyə çevrilməsi mümkündür.

Həm mifoloji, həm dini fəlsəfi yaranış, həm də müasir elmi yaranış təsəvvürlərinin ardıcıllığı maddə və enerji çevrilməsi nöqteyi nəzərindən biri- biri ilə ziddiyət təşkil etmir. Əslində bu cür çevrilmə materiyanın bir halından digərinə keçiddir. Beləliklə :

1.Mifoloji yaranış modelində başlanğıc mütləq maddiləşmə nöqtəsindən qəbul edilir. Bu hal onunla səçiyyəvidir ki, mütləq soyuq, mütləq qaranlıq, mütləq hərəkətsizlik halı kimi xarakterizə olunan və Xaos

adlandırılan bu vəziyyət Kainatın yaranışının çıxış nöqtəsi, start vəziyyətidir. Əgər Kainatın Böyük Partlayışla yaranması barədə müasir elmi müddəaları mifoloji təsəvvürlərlə birləşdirsək Kainatın mövcudluq dinamikası ən ümumi halda aşağıdakı sxem üzrə baş verməlidir:

Mütləq maddiləşmə (Xaos)-Kosmos-Mütləq sahələşmə (Xaos)-Kosmos...

Səbəb və nəticənin müəyyən ardıcıllıqla növbələşdiyi bu cür sistem əslində daosizmin “Pulsasiya edən Kainat” ideyasının təsdiqinə gətirir. Yəni, Kainatın Yaranış və Məhvolma tsikli iki Xaos, iki böhran məqamı arasında əbədi təkrar olunan ürək döyüntüsünü xatırladır. Hərəkətverici qüvvəsi daxildə olan belə sistem təsir məsafəsinin sonsuz böyüklüyü, təsir sürətinin sonluluğu və məhdudluğu səbəbindən özünü dual xarakterdə-həm qapalı, həm də açıq sistem kimi aparır. Bunlar öz növbəsində nəhəng intervalla sonsuz təkrar olunan Yaranış və Məhvolma mexanizmini “daimi mühərrik-Perpetium mobile” nümunəsində qəbul etməyi tələb edir. Bu əslində Kainatın, varlığın özünütəşkili anlamının təzahürüdür. Kainatda gedən bu cür inkişaf isə bu prosesləri ən müasir Fəlsəfənin- Sinergetikanın predmetinə çevirir. Məsələn, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru Tahirə Allahyarova Sinergetik Ontologiyaya dair araşdırmalarında:- “XX əsrin 70-ci illərində Böyük Partlayış nəzəriyyəsinə “genişlənən”dən əlavə “inflyasion” Kainat, Pulsasiya edən Kainat nəzəriyyəsinin də əlavə olunduğunu” vurğulayan alim sonra əlavə edir ki, “Xaos haqqında əldə edilən yeni təsəvvürlər yeni inkişaf nəzəriyyəsinə sistemlilik, dinamizm və özünütəşkil səviyyələrini əlavə etdi”. (15. 174-175)

Nəzəri cəhətdən Kainatın mütləq kənar vəziyyətləri kimi mütləq maddiləşmə və mütləq sahələşmə halları həm başlanğıc, həm də son kimi qəbul edilməlidir. Həm mifoloji,həm də elmi yanaşma baxımından Yaranışın mütləq maddilik halından başlanğıc götürməsi halına daha çox diqqət göstərilsə də, araşdırma və şərhlər bu istiqamətdə aparılsa da, yaranışın digər vəziyyəti, mütləq sahələşmə (mütləq enerji) vəziyyəti heç fərqləndirilməmiş və tətqiqata cəlb olunmamışdır. Əslində mütləq kənar vəziyyətlərin hər ikisində zaman dayandığından təbii ki, bu vəziyyətlərin hər iksi başlanğıc üçün eyni hüquqludur. Yəni, zamanın başlanğıcı mütləq sahələşmə halından da hesablana bilər. Belə hal maddi aləmin (Kosmosun) Mütləq enerjidən yaranması deməkdir. Görünür Xaosun ifrat sahə halı min illər boyu tədqiqatdan ona görə kənarda qalmışdır ki, A.Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi

baxımından yanaşmadıqda onun xarakterik əlamətlərini müəyyənləşdirmək qeyri mümkündür. Beləliklə, Mütləq maddiləşmə, hərəkətsizlik halına uyğun olan Xaos vəziyyətində də, Mütləq sahələşmə, ən böyük sürətli hərəkət halında da vaxtın dayanması baş verməlidir. Bu isə o deməkdir ki, indiyədək qəbul edildiyi kimi Zamanın bir yox, iki başlanğıcı var. Yaranış prosesi başlanğıc etibarı ilə zamanın başlanğıcı ilə sinxron hesab edildiyindən Mütləq sahələşmə həm də Yaranışın başlanğıcı funksiyasını ifa edə bilir. Başqa sözlə, Mütləq sahə, mütləq enerji Kainatın, Kosmosun, maddi aləmin yaradıcısı funksiyasını yerinə yetirə bilən səbəb keyfiyyətində, mahiyyətindədir.Yəni, Yaranış - ruh, əql, ideya adları ilə adlandırılmasından asılı olmayaraq mütləq varlıq kimi başlanğıcını enerjidən, yaxud sahədən götürə bilər.

Buradan isə idealizmin və monoteist dini baxışların gizli saxlanan ideya mənbələri aşkara çıxır. Yəni, Mütləq enerji, mütləq sahə Kainatın, maddi aləmin yaradıçısıdır. Bütün bunlar müxtəlif mifoloji, dini və fəlsəfi baxışlarda bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapdığından yuxarıda sadaladığımız şərtlər daxilində bu yanaşmaların mahiyyəti asanlığla başa düşülür.Məsələn, aydın olur ki, monoteist dinlərdən çox-çox əvvəl yaranan türk-şumer Yaranış modeli materiyanın cisimsiz halını-sahəni həm dini, həm də idealist fəlsəfi cərəyanlara " başlanğıc" kimi bəxş etmişdir. Bu cür yanaşma Allahın varlığı və onun dünyanı heçdən yaratması barədə teist düşüncəni asanlığla başa düşməyə imkan verir.Bundan əlavə asanlıqla başa düşülür ki, cisimsiz sahəyə bərabər tutulan Ali şüur, mütləq varlıq olan Allah cisimli materiyanın, yaxud maddiliyin yaradıcısıdır.Obyektiv idealizmin, dini monoteizmin isə əsl kökü buradandır.

İdealizmin banisi hesab edilən Platonun "maddi dünya ideyalar aləmininin sadəcə inikasıdır" (16.40) tezisi əslində varlığın mütləq sahə fazasının maddiliyə nisbətən təyinedici rolu ilə, onun birinciliyi ilə bağlıdır. Lakin Platonun "təmiz ideyalar" anlayışının mahiyyətini Yaranışın mütləq sahə fazası ilə bağlı ezoterik realığı bilmədən anlamaq qeyri-mümkündür. Görünür öz müəlliminin "təmiz ideyalarını" tənqid edən Aristotel də, nə qədər böyük düha olsa belə, ezoterizm pərdəsinə bürünmüş reallığın pərdəarxası mahiyyətini tuta bilməmişdir. Türk-Şumer mifoloji təsəvvürlərində Kainata (Makrokosmos) canlı varlıq kimi, insana (Mikrokosmos) isə Kainatın oxşarı, kiçik obrazı, yaxud əksi, şəkli kimi

baxılmışdır. Yəni, Kainat 4 ünsürdən yarandığı kimi, ilk insan Adəm peyğəmbər də 4 ünsürdən yaranmışdır.(9.27) Bu ideya simvollarla işarələnən ezoterik sufilik təlimində də aparıcı yer tutur. Məsələn: Böyük sufi Əziz Əd-din ibn Məhəmməd Nəsəfi Kainatı, Dünyanı "böyük adam", insanı "kiçik adam" adlandırır və bu fikrini belə şərh edir:"Dünya" sözünün mənasını biləndən sonra indi bil ki, sən kiçik adam, kiçik dünyasan. Bütün dünya isə "böyük adam" və "böyük dünya adlanır". Dərviş, sən kiçik dünyasan, bütün dünya isə böyük dünyadı. Və sən, hər iki dünyanın siyahısı və işarəsisən"(17). Allahı dərketmə barədə sufi düşüncəsi o zaman asan başa düşülür ki, həm Kainatın, həm də insanın mayası hesab edilən 4 ünsür bizim əvvəl qruplaşdırdığımız kimi maddi və qeyri maddi,yaxud, maddə və sahə (ruh) kimi quruplaşdırılsın., Allaha (Mütləq sahəyə) qovuşmaq sufi təcrübəsində müxtəlif zikr və təmrinlərlə elə trans vəziyyətinə gəlməkdir ki, bu halda maddi olan bədən hiss edilməsin, sufilərin təbirincə desək " Allahla (mütləq sahə ilə) insanın ruhu arasından bədən yuyulsun". Belə vəziyyətdə insanın "cisimsiz" ruhi vəziyyəti"nin Allahla vəhdətə gəlməsindən-vahidləşməsindən söhbət gedə bilər. Əks halda maddi olan bədənin Allahla qovuşması, vahidləşməsi mümkünsüzdür və cisimsiz Allahın cisimli varlığla vəhdətə gəlməsi küfr sayılacaq nəticəyə aparır.

Cisimli və cisimsiz Kainatı (bütövlükdə kosmosu) Allahla eyniləşdirən Peripatetik fəlsəfə bu cəhətdən panteizmdən fərqlənir, təsəvvüf ezoterizminə uyğun gəlmir. Peripatetiklər məktəbini yaradan Aristotel bu cəhətdən Platonun "mütləq ideyalarını" qəbul etmir və başlanğıcı Kainatın maddi və qeyri maddi formasının birlikdə olduğu aralıq vəziyyətdən götürür. Şərq peripatetizmində də bu hal özünü göstərir. Əziz Əd-din ibn Məhəmməd Nəsəfinin aşağıdakı fikirləri bu fərqi asanlıqla başa düşməyə imkan verir: "Bil ki, böyük dünyada nə varsa , o kiçik dünyada da var. Özünü dərk et, aşkarda və gizlində olanlara çat ki,böyük dünyanın əvvəlinə və axırına çata biləsən" (17). Boyük dünyada və kiçik dünyada (Kainatda və İnsanda) aşkar olanlar 4 ünsürdür. Bunların heç bir gizlini yoxdur. Kainat da, insan da ayrı-ayrılıqda 4 ünsürün maddi və sahə formasının vəhdətindən ibarət oxşar varlıqlardır. Lakin, Kainatın, bütün varlığın tam sahə , enerji halı yeganədir və bənzəri olmayan bu ali varlıq böyük Yaradanın özüdür. Və "böyük dünyanın" əvvəli də, axırı da odur. Bu insanın da əvvəlinin və axırının ruha, cisimsiz varlılığa bağlılığı anlamındadır. Gizli olan əslində budur. İnsan

idrakı təbiəti, ətraf aləmi və bütünlüklə varlığı fitrətən müqayisə vasitəsi ilə dərk etməyə çalışır. Böyük-kiçik, ağır-yüngül, isti- soyuq, hündür-alçaq , işıqlı-qaranlıq və s. Mənəvi-əxlaqi dəyərlərdə də bu prinsip gözlənir. Varlığın bütün elementləri demək olar ki, bu cür müqayisə prinsiplərinin köməy ilə anlaşılır. Təkcə Allahdan, Ali Ruhdan Mütləqdən başqa. Dual xüsusiyyətlərin müqayisəsi Mütləqin dərki üçün yaramır. Çünki, ideal Mütləqin müqayisə ediləcəyi heç nə yoxdur. Mütləqin (Allahın, Ali Ruhun) dərkini, ona çatmağın yolunu isə ürfan, təsəvvüf elmi insanın kamilləşməsində görür. Əxlaqi kamilliyə çatmaq isə ideal olanın Allahın, Mütləqin keyfiyyətlərini əxz etmək, onu bütün qəlbi ilə dərk etmək deməkdir. Bu fikirlərin yekun nəticəsi ondan ibarətdir ki, yalnız kamil insan Mütləqi (sufi təbirincə zəruri varlığı) dərk edə bilər. Kamil insan (mümkün varlıq) isə o insandır ki, özünü dərk edə bilsin.Daha sadə formada bu tezis "Özünü dərk etsən Mütləqi, Mütləqi dərk etsən özünü dərk edərsən" mənasında biri-birindən asılı labirintvari qapalı sistemə gətirir. Buradan çıxan nəticə ondan ibarətdir ki, Mütləqin dərkinə, insanın özünüdərkinə aparan yol hüdudsuz, sonsuzdur. Bu istək ideala yalnız daimi yaxınlaşa bilməni nəzərdə tutur.

Ezoterik sistemdə deşifrə vasitəsi kimi Güzgü simmetriyasının özünü kodlaşdırılmış mifoloji sistemin əsas əlaməti kimi aparmasından bir fakt kimi bəhs etmişdik. Ayna motivinin sufi görüşlərində mühüm element olduğu da bəllidir. İbn Ərəbiyə görə İnsan (mümkün varlıq) Allahın (zəruri varlığın) aynasıdır. Allah isə öz növbəsində insanın aynası hesab olunur. (18) Maraqlıdır ki, Kainatın quruluşu haqında ən müasir elmi nəticələrə aid faktlar da varlığın əks qütblərinin özünü güzgü surəti kimi göstərdiyini təsdiq edir. Adron kollayderində aparılan təcrübələri şərh edən professor Tim Tarp (ABŞ) qeyd edir ki, "Çoxdan hesab edilirdi ki, antimateriya materiyanın dəqiq inikasıdır və biz nəhayət ki, bunu təsdiq edən sübut əldə etdik" (19).

Ümumiyyətlə ezoterizm prinsiplərinin müasir elmi nəticələrlə müqayisəsi fəlsəfənin bəzi fundamental məsələlərinə, köklü kateqoriya və prinsiplərinə yenidən baxılmasını tələb edir. Bunlar isə fəlsəfi anlam üfüqlərini daha da genişləndirə bilən amillərdir.

İşin elmi nəticəsi: İlk dəfə olaraq dini və fəlsəfi ezotermizmin mifoloji əsasları Yaranış haqqında türk-şumer təsəvvürləri əsasında tədqiq olunur. Tarixən formalaşdırılan ezoterik sistemin və bilgilərin Yaranış haqqında

qədim təsəvvürlərdən qaynaqlandığı üzə çıxarılır. Gizli, açılmasına qadağa qoyulmuş və bu gün də anlaşılmayan kodlaşdırılmış bilgilərin deşifrə metodikası və mexanizmləri tədqiqata cəlb edilir. Kodu açılan söz və ifadələr, onomastik terminlər, qayaüstü təsvirlər , qədim rəsmlər və digər məsələlər haqqında əyani nümunələr göstərilir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalə fəlsəfənin fundamental məsələlərinə dair elmi baxışların yeniliyi ilə seçilir. Məsələn, Xaosun iki halı, Zamanın dayanması və onun iki başlanğıcı haqqında müddəalar ümumiyyətlə fəlsəfədə və ictimai fikir tarixində köklənmiş baxışların bəzi məqamlarının yenidən nəzərdən keçirilməsi, habelə ezoteriya sistemi əhatəsində olan bir sıra məsələlərin ənənəvi anlamda olan yanlışlıqların aradan qaldırılması zərurəti ortaya qoyulur.

İstifadə olunan ədəbiyyat

1. Altunay Erhan, Ezoterizm nədir? (www/hermetics/orq/Ezoterizm%20 Nedir/html).

2. Abdullayeva Mətanət "Ezoterik əsərlərin fəlsəfi mahiyyəti" BDU-nun xəbərləri. 2014, N- 1, səh. 66.

3. Həsənov Hikmət "Yadplanetlilərin övladları"... Publika.az/projects/gizli tarix/5106.html

4. Əliyev Razim, "Türk-Şumer dünyagörüşü və dil". Bakı, "Ziya-Nurlan", 2005, 166 səh.

5. Мир философии, I часть, Издательство Политической Литературы, Москва, 1991, 672 стр.

6. Играр Алиев, "Очерки истории Атрапатены". Азернешр, Баку, 1989.160 стр.

7. Varlıq kitabı, I-II fəsl.

8. Qurani Kərim, Ənam surəsi 101-ci ayə, səh. 157, 786 səh. Mehdiyev Ağabala, Cəfərli Dürdanənin tərcüməsində (Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlar İş Üzrə Dövlət Komitəsi, DK-340d saylı, 28 iyun 2005-ci il tarixli razılıq məktubu ilə çap olunmuşdur.)

9. Əliyev Razim, "Musiqi fəlsəfəsinin genezisi". Bakı, Ziya NPM, 2015, 96 s.

10. Капра Фритьоф, Уроки Мудрости, Москва 1996. 318 стр.

11. Парнов Еремей. "Трон Люцифера, Критические очерки магии и оккультизма"- Издательство политической литературы, Москва, 1985, 412 с.

12. Dəhləvi Ə.X., Seçilmiş lirik şerlər. Bakı, Gənclik, 1976.

13. Əliyev Razim, "Güzgü konsepsiyası" mədəni tarixi irsimizin gizli məqamlarının açılmasında vasitə kimi". "Dədə Qorqud" elmi ədəbi toplusu, 4-cü nömrə, 2014-cü il, səh.37., 140 səh.

14. Əliyev Razim, "Oğuz dünyanı dərketmənin açarıdır". Bakı,"Elm" 2000. 76.

15. Allahyarova Tahirə, "Sinergetika I. Sinergetik Ontologiya", Bakı, "Elm", 2005, 376 səh.

16. Bağırov Zaur "Fəlsəfə sxemlərdə" Bakı, "Elm" 2009, 208 səh.

17. Əziz Əd-din ibn Məhəmməd Nəsəfi, "Zübadədət əl Hakayiq" traktatı.

18. Əliyev Razim, "Ayna motivi Şumer fəlsəfəsindən İbn Ərəbi sufizminədək". Joph jurnal 27.01.2016.(Not secure/orientalpilosophu.ocq/paqe/2/

19. https://hi-news/ru/research-development/fiziki-dokazali-chto-antimateriya-yavlyaetsya-zerkalnoy-kopiey-obuchnoy-materii/html

RƏNA MƏMMƏDOVA *

MUSİQİ TÜRKOLOGİYASININ FƏLSƏFİ ASPEKTLƏRİ

Açar sözlər: incəsənət, musiqi, mədəniyyət, fəlsəfə, türklər, millət, mentalitet.

Keywords: *art, music, culture, philosophy, Turks, Nation, mentalitet*

Müasir humanitar elmin türk mədəniyyəti mənasında fəaliyyət göstərən yeni distributiv parametrlərə ehtiyacı var. Azərbaycanın türk dünyası ilə qarşılıqlı əlaqələrinin mədəni modellərinin yaradılmasının aktuallığı Azərbaycan incəsənətinin həm spesifik, həm də ümumtürk əsaslarını açmağa imkan verir.

Məlum oıduğu kimi, milli ideya tarixidir və bilavasitə tarixi kontekstlə bağlıdır. Bu gün milli ideyanın əsas məqsədi milli identifikasiyalı aspektlərin möhkəmləndirilməsinə yönəldilmişdir. Milli spesifikliyin başa düşülməsinin metodoloji komponentlərinə əsaslanır.

Azərbaycan xalqının etnogenetik fonduna həm milli özünü dərk etmə, həm də şərq universallıqları daxildir. Bu mənada, musiqi türkologiyasının metodoloji əsaslarına müraciət maraqlı və aktualdır. Musiqi tükrologiyası qloballaşma proseslərinin, inteqrasiya proseslərinin diqtə etdiyi humanitar layihədir. Musiqi türkologiyası – mədəniyyətlərin dialoqu nətixəsində yaranan transmədəni hadisədir və bu gün Azərbaycan humanitar elmi kontekstində üzvi bütöv hal kimi fəaliyyət göstərir.

Müstəqil elmi istiqamət kimi musiqi türkologiyasının əsasları adekvat elmi yanaşmalar tələb etmişdir. Tipoloji təhlil prinsiplərini, türk xalqlarının əlaqələrinin tarixi ilkin şərtlərinin istifadəsini nəzərdə tuturam. Musiqi türkologiyasının əsas metodoloju vektoru müqayisəli təhlilə yönəlmişdir.

* sənətşünaslıq doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü

Musiqi türkologiyası üzrə tədqiqatların güdişində Azərbaycan musiqisinin və digər türk xalqlarının musiqisinin ümumi və spesifik xüsusiyyətləri aşkar edilmişdir.

Bununla yanaşı, tam tədqiqatlar və nəticələr üçün ümumiləşdirici həcmli işlər, o cümlədən, musiqi türkologiys problemlərinin tədqiqatına dair kifayət qədər materialınvə təcrübənin toplandığı fəlsəfi əsərlər zəruridir.

Musiqi türkologiyası üzrə elmi işlərin kifayət qədər böyük miqdarı, tədqiqat kompozisiyalarının müxtəlifliyi Azərbaycan musiqişünaslığının musiqi türkologiyası kimi sahəsində fəaliyyət göstərən vahid elmi konsepsiya haqda danışmağa imkan verir.

Müasir humanitar elmdə Azərbaycan incəsənətinin milli spesifikasının öyrənilməsi olmadan mümkün deyil. Bu mənada türk kontekstinə dərindən yiyələnmə real nəticələr verir, belə ki, türk dilli xalqların incəsənətinin ümumi xüsusiyyətləri aşkar etnomədəni sənətinin ümumi xüsusiyyətləri aşkar etnomədəni qohumluğa əsaslanır. Daha böyük səbəbləri göstərək. Məsələn, mədəni oriyentlərin davamı kimi tarixi, siyasi oriyentlərin dirilməsi (pantürkkizmdə taleyini günahlandırılan cəızalandırılmış türkoloqların taleyini yada salaq), elmi “mühitə” şübhəsiz, təsir göstərənvə bu gün fəal surətdə irəliləyən qloballaşma prosesləri.

Türk xalqlarının ümumi genofondunun öyrənilməsi, qohumluğun təsdiq edilməsi türk etnoslarının formalaşmasının öyrənilməsinə də imkan verir, onu stimullaşdırır, təmin edir, müəyyənləşdirir. Müvafiq olaraq, lokal xarakteristikaların öyrənilməsi ayrı-ayrı türk musiqi dialektlərinin spesifikasını tədqiq etməyə imkan yaradır. Bu mənada, musiqi türkologiyası xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. fəlsəfi aspektlərə əsaslanaraq mentalitet anlayışına baxılması məqsədəuyğun olardı. Biz mentalitet haqda öz elmi təsəvvürümüzü verməyi spesifika ilə sıx bağlıdır.

Əgər milli spesifika haqda anlayış etnik kollektivim həyat fəaliyyətinin bütün spektrini əhatə edirsə, mentalitet daha çox təfəkkür və mənəviyyatda cəmləşmişdir. Mentalitet – hər şeydən öncə, ümumi mənəviyyat, dünyanı qavramanın birliyi, bütövlüyü, ideyaların, təsəvvürlərin etiqadların məcmusu, həm də mədəni ənənələrin birliyidir. İlkin olaraq, mentallıq dəyərlərin və həqiqətlərin ilkim mənbəyi kimi şərh edilirdi. Bu da mentallığın əssa mənası olan düşüncə təsəvvrlərinin dərin səviyyəsinə zidd deyil. Bu termini neokantçılar, fenomenoqlar, psixoanalitiklər istifadə

edirdilər. Bu termin XX əsr fransız jumanitar elmində geniş populyarlıq qazandı, məsələn, Marsel Prustun əsərlərində

"Mentalitet" termininədn müxtəlif etnoloji məktəblərin (evolyusionizm, sosial rassionalizm və s.) nümayəndələri də geniş istifadə edirdilər, o cümlədən, E.Dürkqeym cəmiyyətin inkişafında arxaik mərhələni izahı üçün bu termindən istifadə edirdi [1]. Bununla yanaşı, qeyd edək ki, əgər kulturoloqlar bəşər tarixinin müxtəlif mərhələlərinə tətbiq olunan mentalitetin bütöv anlayışını göstərirlərsə, etnoloqlar mentaliteti ibtidai xalqların təsəvvürünün sivilizasiyalı insanın inkişaf etmiş təfəkkürünə qarşı qoyurlar, bu da tamamilə qəbuledilməzdir. Bunu L.Levi-Bryul öz tədqiqatlarında keçid imkanlarını istisna etməyərək, ibtidai mentallıq və sivilizasiyalı mentallığı ciddi sürətdə ayırarkən söyləmişdir [2].

Şübhəsiz, mentallıq milli spesifika kimi tarixidir. Odur ki, bizim zənnimizcə, müasir təədqiqatlarda mentaliteti – yüksək fazası milli spesifika olan tarixi kateqoriya kimi ayırmaq məqsədəuyğundur. Axı etnos da millətlə müqayisədə ilkindir. Əgər mentalitetin üstünlüyü təbii təzahürlərlə, ovsunla mistika ilə bir sözlə - totemnən mərasim təsəvvürlərinə qədər olan şüurun bütün səviyyələrində eyniləşdirmə ilə daha sıx əlaqəsidirsə, milli spesifikanın üstünlüyü isə milli "abrisin" dəqiqliyi, dərk edilməsi, praqmatizm isə milli "abrisin" dəqiqliyi, dərk edilməsi, praqmatizm və özünün öncəsən təyin edilməyinin rasionalbaşa düşünməsidir.

Mentalitetin sabit xarakterini qeyd edək. O, dəyərli oriyentasiyaların dərin səviyyəsi, mədəni, həyati və təcrübi istiqamətlərin dəqiqliyi ilə şərtlənir. Şüurun spesifikasını, təfəkkürün spesifik tipini xarakterizə edərək mentalitet yüksək mühitlə, sosial və mədəni kontekstlə əlaqələndiririk.

Milli spesifika təbii vergilərdən əmələ gələn və tarixi, etnik, sosial, mədəni kontekstlə şərtlənən ümumidir. Təsəvvürlərin bütöv məcmusu və bu təsəvvürlərin aşkarlanmasının birliyi, həmçinin milli spesifika sahəsinə aiddir. Etnik mənsubiyyət özünü təkcə maddi, mərasim mədəniyyətinin birliyində, mənşəyin, insani impulsların birliyində deyil, həm də ümumi mənəvi əhval-ruhiyyədə, dünyamənzərəsinin xüsusiyyətlərində, mədəni ənənələrdə göstərir. Lakin müxtəlif mədəni təsirlər,qarşılıqlı əlaqələr və s. də əhəmiyyətli rol oynayır.

Məlum olduğu kimi, kollektiv emosional şablonlar, dəyərli oriyentasiyalar kollektiv şüurun dərin praktiki yolları, dünyanın sabit

obrazları, emosional üstünlüklər mentalitetin şifrini formalaşdırmışdır. Arxaik strukturlar, mifoloji şüur və mədəni trafaretlər, düşüncə tərzi, ruhi xüsusiyyət ümumi mənəvi əhval-ruhiyyəyə, fikirlərin, ruhi vəərdişlərin məcmusunun bütövlüyünə "işləyirdi". Mədəni ənənələrlə möhkəmləndirilən dünya mənzərəsi əmələ gəlirdi.

Kollektiv və fərdi şüurun spesifik səhifələri, spesifik təfəkkür tipi, sosial təcrübə, sağlam düşüncə, maraqlar, emosional təəssüratlılıq, təbii vergilər və sosial şərtləndirilmiş komponentlər insanın həyati aləm haqda təsəvvürlərini əks etdirir.

Təfəkkür sxemləri, obrazlı komplekslər tarixən mədəni aşkarlanma əldə edirdilər. Etnotipoloji konstant sistemi musiqi mədəniyyətinin, onun dinamikasının, məqsədəuyğunluğunun inkişafının qanunauyğun xarakterinin saxlanılması üsuludur. Musiqi mədəniyyətinin adaptaiyalı məqsədəuyğun əlamətləri ilk dəfə arxetiplər səviyyəsində reallaşırdı.

Mədəniyyət – hər şeydən öncə, iyeyarxiyalı strukturlandırma və polifunksionallıq sistemidir. Bizim mədəniyyətin artefaktlarının özündə dərin genetik impulslar danışası da qanunauyğundur. Bədii genotip isə xalq mədəniyyətinin inkişafında çox şeyi müəyyənləşdirən fitri proqramdır. Bu "ilkin nümunə", "kollektiv şüursuzluğun arxetipidi"dir. Kristalın oxları sisteminə aid K.Q.Yunqun çox gözəl paradiqmasını yada salım, hansı ki sistemin elemetlərini ayırır və onları yenidən təşkil edir. M.Eliadenin elmi təcrübəsini yada salım. Belə ki, alim sanki tarixi qatları "çıxarır" və "kökü", ilkin mənbəyi, tarixdən kənar insani dəyərləri tapır. M.Eliadenin universalizmi planetar humanizm demək idi.

İndi F.Məmmədovun "Kulturologiya" kitabına müraciət edək, burada "mədəniyyətin etnomilli xarakteristikaları

gerçəkliyin mənəvi mənimsənilməsində toplanan təcrübə;

dil; xüsusi işarələrdə və rəlulərdə təcrübənin möhkəmləndirilməsi üsullarının spesifikası;

milli psixologiya;

etnomilli özünü dərk etmə;

davranışın ənənəvi normativləri"

həyat tərzi;

milli incəsənət ilə müəyyənləşir" [3, s. 102].

Əlbəttə, Azərbaycan musiqisinin milli spesifikasıpolielementlidir və türk mentallığı ilə məhdudlaşmır. Bununla yanaşı, Azərbaycan musiqisinin milli spesifikasının türk mədəniyyətinin milli spesifikasının türk mədəniyyətinin dərinliklərində axtarışı düzgün və uyğundur.

Beləliklə, musiqi türkologiyasının "başlıca vəzifəsi" iki səviyyədə dürüst ifadə edilir:

müqayisəli təhlil – arxetip axtarışı – qanunauyğun oxşarlığın müəyyən edilməsi;

müqayisəli təhlil nəticəsində Azərbaycan musiqi dilinin milli spesifikasının, onun formalaşmasının və inkişafının göstərilməsi.

İlk baxışda çox sadə görünür: ümumi əsaslar – bu, türk birliyidir, fərqlər isə onların spesikasıdır. Lakin tədqiqatın yolu heç də bəsit deyil. Axı söhbət ilkin "dil" qatı haqda gedir. Buna baxmayaraq, musiqi dilinin spesifik türk elementlərinin göstərilməsinin mümkünlüyü sualına bugün müsbət cavab mövcuddur.

Musiqi türkologiyası varlığın mahiyyətinin dərk edilməsi haqda təsəvvür kimi bu gün Azərbaycan musiqişünaslığında kifayət qədər möhkəm mövqelər tutur. Hətta, elmin inkişafı ilk mövqelərin düzgünlüyünü təsdiq etmişdir.

Müasir elmdə türk xalqlarının tarixi və mədəni yaxınlığının öyrənilməsi böyük maraq doğurur. Türk etnomədəniyyətində böyük Avrasiya regionunun musiqi folklorunun inkişafının mühüm qanunauyğunluqları öz əksini tapmışdır. Türk xalqlarının tarixi müqəddəratının ümumiliyi, əsrlər boyu inkişafın tarixən oxşar şəraitləri onların mənəvi mədəniyyətinin ümumiliyinə səbəb olmuşdur, bu da musiqi folklorunda öz əksini tapmışdır. Buna görə də Azərbaycan elmində türkolgiya problemlərinə ayrılan bu diqqət əsaslıdır. Türkdilli xalqların mədəniyyətlərinin qohumluğunun tədqiqatı ilə bağlı problemlərin həlli müasir humanitar elmdə diqqət mərkəzindədir.

Türk xalqlarının mədəniyyəti bütöv bir hadisədir. Onu dünyanı xüsusi görməsi fərqləndirir, işarə-rəmz təcəssümü eynidir. Dil parametrləri, həyat tərzi çox vaxt bir-birinə uyğun gəlir. Təsərrüfat fəaliyyəti tarixi formalarında, adətlərdə, mərasim mədəniyyətində, rəvayətlərdə, etiqadlarda, etiketdə, evdə,geyimdə, qidada və s. çoxlu oxşar cəhətlər mövcuddur.

Şübhəsiz, genetik problemlərlə türk dövlətlərinin alimləri də məşğul olmalıdırlar. Müəyyən dərəcədə dialektologiya da öz sözünü deyə bilər, çünki “turkizm” – etnosun mental ideyasının milliləşdirilməsidir.

Azərbaycan xalqının tarixi yaddaşı etnogenetik “reliktlərin” böyük mədəni qatını qoruyub saxlamışdır. Azərbaycan humanitar elmində Azərbaycan xalqının etnogenezinə həsr olunmuş kifayət qədər böyük həcmli ədəbiyyat mövcuddur. Lakin Azərbaycan xalqının musiqi folklorunda etnogenezin rolu ilə bağlı tədqiqatlar Azərbaycan etnomusiqişünaslığında hələlik az kaydadır. Yalnız son on ildə alimlər Azərbaycan xalq musiqisini etnomədəni məzmunu kimi aktual və maraqlı mövzuya müraciət etmişlər. Bu mövzu özündə hadisələrin geniş dairəsini yerləşdirir. Bura mədəniyyətlərin dünyagörüşü əsasları, xalqın bədii yaradıcılığı, təkamül prosesində onun mənbələri və qarşılıqlı əlaqələri daxildir.

Məlum olduğu kimi, etnik “mexanizmlərin” incəsənət ilə qarşılıqlı əlaqəsi olduqca müxtəlifdir. Bunlardan bəzilərietnomədəniyyətin vizual qavranılmasını tərtib edən, sanki xarici xarakterə malikdir. Digərləri milli xarakterin dərin psixoloji, mental əsaslarını ifadə edir. bu mənada musiqi sənəti xüsusi funksiyaya malikdir.

Aydındır ki, istiqamətlərin, elmi fənnlərin müasir müxtəlifliyi şəraitində nəhəng türk dünyasının bədii mədəniyyətinin öyrənilməsi yollarını müəyyənləşdirmək kifayət qədər çətindir.

Məhz muqayisəli-tipoloji təhlilin istifadə edilməsi haqda bir neçə söz deyək. Birincisi, bu, Azərbaycan musiqişünaslığında müqayisəli təhlil metodologiyasının zəruri birinci pilləsi olduğu üçün istifadə edilir. İkincisi, mədəniyyətin öyrənilməsində hər hansı tipologizasiya müqayisəli təhlilin nəticəsidir. Tipi, tipologiyanı, tipolojiliyi və s. yalnız müqayisədə aşkar etmək mümkündür. Eyniləşdirmə prosesi nəticədə bizi maraqlandıran obyektin spesifikasını açıb göstərir.

Mədəniyyətlərin müqayisəli öyrənilməsinin başlanğıcı kifayət qədər çoxdan qoyulmuşdur. Artıq evolyusionizm inkişaf ideyasından, bəşəriyyətin birliyi ideyasından qaynaqlanırdı, nəticədə insani mədəniyyətlərin müqayisəsinin mümkün olması ideyasına gətirib çıxardırdı. Demək olar ki, mədəni-tarixi müqayisələr evolyusionistlər üçün ənənəvi idi.

Ilk dəfə görkəmli ingilis evolyusionisti E.B.Taylor təkrarlanan hadisələrin qarşılaşdırılmasına geniş və sistematik müraciət etdi. Sonralar

bu priyom tipoloji müqayisə adını aldı və müqayisəli-tarixi metod çərçivəsində müvəffəqiyyətlə tətbiq olunmağa başladı. Bu gün o, etibarlılığın böyük və ya kiçik payı ilə ibtidai mədəniyyət hadisələrinin etnoqrafik məlumatlar üzrə modelləşdiril-məsinə imkan verir [4, s. 13].

Mədəni eyniləşdirilmənin hazırlanmasında tipologiyanın rolunun öyrənilməsi mürəkkəb problemdir. Yada salmaq kifayətdir ki, mədəniyyətin tipologiyası F.Nitsşe, O.Şpenqler, K.Yunq və digər görkəmli alimər tərəfindən işləniımişdir. Tipologiya, tipologizasiya problemi üzrə elmi ədəbiyyatın kifayət qədər böyük dairəsini nəzərə alaraq, zənnimizcə, bizim elmi konsepsiyaya daha çox uyğun olan iki parametr üzərində dayanırıq. Söhbət cəmiyyətin tarixi inkişafı prosesində universallıqlardam istifadə edən təkamüllü tarixi tipologizasiyadan və mədəniyyətin regional şərtləşdirilmiş xüsusiyyətlərinə əsaslanan etnomədəni tipologizasiyadan gedir [5].

Biz metodoloji aydınlığa çalışmışıq, çünki yeniliyə doğru ilk “addımlar” məlum, sabit nəzəri tezislərə və qanunauyğunluqlara əsaslanmalıdır.

Bizim problemin fəlsəfi istiqamətləri daha çox etnolojidir. Məlum olduğu kimi, etnoloji təhlil, hər şeydən öncə, etnoloji və etnomədəni oriyentirlərə əsaslanır. Məhz buna görə də bizi müəyyən qədər “zamandan kənar” xarakterə malik modellər maraqlandırır (B.Malinovskinin, M.Xarrisin, K. və M.Emberlərin, Q.Stokinqin əsərlərinə bax).

Problemin məhz belə qoyulması musiqi türkologiyasının məqsədini də formalaşdırmağa imkan verir: müqayisəli təhlil nəticəsində bir tərəfdən, türkdilli xalqların musiqisinin ümumi, qohum, tipoloji mənalı xüsusiyyətlərini müəyyən etmək; digər tərəfdən təhlil nəticəsində müqayisəli edilən mədəniyyətlərin spesifik, milli xarakterli xüsusiyyətlərini göstərmək. Nəticədə türk xalqlarının mentaliteti konkret əlamətlər əldə edir.

Ədəbiyyat

Дюркгейли Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение /Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А.Б.Гофмана. М.:Канон, 1995, 352 с.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. СПб., 2002.

Мамедов Ф. Культурология. Баку, «Абилов и сыновья», 2002.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.

Шпенглер О. Закат Европы, т.2, М.: Мысль, 1998, 608 с.

ARSLAN İBRAHİMOĞLU*

MÖVLANANIN EŞQ VƏ İNSAN FƏLSƏFƏSİ

Ключевые слова: *Бог, красота, любовь, человечество*
Keywords*: God, beuty, love, human*

Anadoluda təsəvvüfün ən aparıcı nümayəndələrindən biri Mövlanadır. Anadolu insanı ona böyük sevgi, hörmət bəsləmiş və ideyalarını mənimsəmişdir. Aradan təxminən 700 ildən çox bir vaxt keçməsinə baxmayaraq, onun fikirləri hələ də türk xalqının maraq və sevgisini çəkməyə davam edir.

Mövlanənin sevgi və məhəbbət fəlsəfəsi, yaşadığı gündən bu günədək, təkcə türk xalqının deyil, müxtəlif din və mədəniyyətdən olan bütün dünya insanlarının diqqət mərkəzindədir. Belə ki, İren Melikoff: "Mövlananın əsərlərini dünya millətləri öz dillərinə çevirib oxusalar, dünyada pislik, müharibə, kin, nifrət deyə bir şey qalmaz" demişdir (16, s. 109).

İnsan mövzusunun müstəqil fəlsəfi bir doktrina (fəlsəfi antropologiya) olaraq ələ alınması 20-ci əsrdə olsa da insan üzərində dayanmaq fəlsəfənin başlanğıcına qədər uzanır. Belə ki, Yunan fəlsəfəsi ilk öncə, Asiyada qədim bir İon koloniyası olan Miletdə ortaya çıxıb. Buradakı filosoflardan Falesə görə kainatın arxesi, sudur və hər şey sudan yaranmışdır. Anaksimandra görə, apeyrondur. Bu isə hər şeyin başlanğıcında olan, hər şeyi hərəkətə gətirən və hər şeyi əhatə edən əbədi, bitmək tükənmək bilməyən sonsuz şeydir. Anaksimenə görə, havadır. Pifaqora görə, sayılardır. Heraklitə görə oddur. Bu od, loqosdur. Loqos isə aləm əqli ilə Allahın bir və eyni olmasıdır. Empedokla görə, torpaq, hava, su, oddan ibarət olan dörd ünsürdür. Demokritə görə atomlardır (4, s.13-28).

Mövlananın fəlsəfəsi

Mövlana, Ərəb, Fars və Türk mədəniyyətindən (Orta Asiya Türk icmalarının Yer-Göy inancından) bəhərlənmişdir (1, s. 147). Həmçinin onda

*Dos.Dr. Türkiyə Cümhuriyyəti, Qazi Universitetinin, Pedaqogika fakültəsi müəllimi.

qədim Yunan idealist fəlsəfəsinin, Platon və Plotinin təsirlərini görmək mümkündür. Bununla yanaşı, Mövlanə, ümumiyyətlə fəlsəfə haqqında mənfi fikirlərə də malikdir. Onun fəlsəfə ilə bağlı bir şeiri belədir.

Balaca filosof kor olacaq
İşıq ondan kənarda qalacaq
Filosofda dinin çiçəyi açmayacaq,
Çünki Sən onu onda əkməyəcəksən
(13, s.11).

Həmçinin Mövlanə Məsnəvisində (VI: 1370) fəlsəfə ilə bağlı bunları demişdir: "Cənnətdəkilərin çoxu saf insanlardır, beləliklə, fəlsəfənin şərindən xilas olarlar". Göründüyü kimi, Mövlana, fəlsəfəni pis və zərərli bir məşğuliyyət kimi görür, filosoflara qiymət verərkən onların cənnətə girə biləcəyinə inanmır. Bu fikirlər bizə Alman filosofu Karl Yaspersin, "Fəlsəfəni rədd edən fərqində olmadan fəlsəfəni ortaya qoyur, deməkdir" sözlərini xatırladır. Mövlana, fəlsəfəni zərərli sayaraq qiymət verərkən belə, ortaya atdığı bu fikirlərlə özü də fəlsəfə ortaya qoyur.

Mövlanə ölmədən əvvəl xəstələndi və xəstə yatağında yoldaşlarına belə vəsiyyət etdi: "Mən sizə gizli və açıq olaraq Tanrıdan qorxmağı, az yeməyi, az yatmağı, az söyləməyi və daima şəhvətdən çəkinməyi, camaatın əziyyətinə və cəfasına göz yummağı, avam və bədxərc olmaqdan uzaq olmağı, kərim olan saleh insanlarla birlikdə olmağı vəsiyyət edirəm. Çünki insanların xeyirlisi, insanlara faydalı olandır. Sözün xeyirlisi az və doğma olanıdır". (3, s.165). Bu sözlər, Mövlananın bütün fikirlərini şərh edir.

Mövlananın təsəvvüf fəlsəfəsinin təsiri özünü əsasən insanın Tanrı və digər insanlarla olan əlaqələrinin təqdimində göstərir.

Mövlanada Tanrı, Gözəllik və Məhəbbət

Mövlananın üzərində dayandığı ən əsas varlıq Allahdır. Bu, onun düşüncəsinin mərkəzini təşkil edir. Təsəvvüf fəlsəfəsində kainatda olan bütün şeylər Tanrının əksidir. Mövlana bir gün səma halında ikən böyük bir vəcdə qapılıb: "Heç bir şey görməmişəm ki, Tanrını onda görməyim (2, s. 283)", -deyərək bu fikri dilə gətirmişdir. Onun bu mövzudakı digər fikirləri belədir:

Dünya, insan, yerdə və göydəki hər şey, bir rəssamın əsərinin məhsuludur (3, s. 125).

Mövlananın bu fikri, maddəni ideyalara görə formalaşdıran Platonun "demiurgunu" (4, s. 57) xatırladır. Platonun Tanrısı eynilə bir rəssam kimi dünyadakı cisimləri onların ideyalarına baxaraq çəkib formalaşdırır.

"Yeddi dəniz də ondan bir damcıdır. Bütün varlıq, onun dalğasından bir damla" (10, V, s. 1880).

Təsəvvüf inancına görə Tanrı həm zahir, həm batindir. Yəni həm aydın, həm gizlidir. Aydınlığı içində gizli, gizliliyi içində açıqdır. Mütəsəvviflər Onu qəlb gözü ilə görürlər. Mövlanə bunu belə izah edir: Tanrı günəşdən daha çox görünəndir. Kim gördükdən sonra izahı axtarsa o qeybdədir (2, s.479).

Sufizmdə Tanrı əzəli və əbədidir, Onun xaricindəki varlıqlar zamanla yox olacaqlar. Mövlana bir gün "Onun zatından başqa hər şey həlak olacaqdır (Kasas:88) ayəsinə bu mənanı verir: "Damcısının dənizdə itməsi kimi siz də yox olmaqdan müstəsna olan Şəxsimdə tamamilə yox olun", buyurur (3, s.66).

Mövlanaya görə insan hər gecə yuxuda Tanrı aləminə gedir və oyananda bu dünyada yenidən doğulur. O bu fikri elə ifadə etmişdir: "Hələ hər gecə, bütün ruhlar, bütün əqllər o ucsuz-bucaqsız dərin dənizə batır, yox olurlar " (10, s.1890). Deməк ki, bəndənin Tanrıda yox olması insan yaşadıqca hər gün baş verir. Bir sözlə insan hər gün ölüb yenidən dirilir.

Məsnəvidə yazılıb: Ağlın və ağıllının da əslinin əsli mənəm, sərxoşun da. Şəkillərdəki gözəllik, bizim əksimizdir (10, s. 3278).

Sufidə ən gözəl varlıq Allahdır və ondan daha gözəl bir varlıq yoxdur. Mövlanə bununla bağlı deyir: Bir dəfə Allahın gözəlliyini görsən, bir daha başqasının üzünə baxmazsan. Bütün məxluqlar arasında Yusif peyğəmbər gözəllikdə ən məşhuru sayılır. Amma Həzrət Məhəmmədin bir surəti var ki, O Yusifin gözəlliyini kölgədə qoyar (3, s. 107, 191).

Mövlanaya görə ən gözəl varlıq Allahdır. O, mütləq gözəldir, gözəllər gözəlidir, Onun gözəlliyi məxluqun gözəlliyinə bənzəməz. İkinci dərəcədə gözəl olan Həzrət Məhəmməddir. Tanrı kainatı Onun xatiri üçün yaratmışdır. Ondan sonra üçüncü dərəcədə Yusif Peyğəmbərin gözəlliyi gəlir.

Əslində Tanrının əsəri olmasına görə bütün insanlar gözəldir, gözəl olan Tanrı, gözəl əsərlər yaratmışdır, çünki heç bir insan digərinə tam olaraq bənzəməsi səbəbilə hər insan bir başqa gözəldir.

Əsla dünyada Səndən gözəl bir sevgili yoxdur;

Yaxudda üzünü görməkdən daha çətin bir iş ola,
İki dünyada da Dostum, Sevgilim ancaq Sənsən;
Harada bir gözəl varsa, o da sənin işığındır (10, s.37).

Mövlana bu bəndində dünyadakı gözəlləri Tanrının işığı kimi qəbul edir. Günəş işığı dünyanı işıqlandırdığına görə, zülmətin qorxunc görünüşü yanında işıq çox gözəldir.

Mövlanaya görə, Tanrı, tamamilə zövqdür ve heç kimsə dadmazsa anlamaz. Mən həmin zövqəm və o zövqə tamamilə gömülmüşəm. Xalqın zövqü bu zövqün əksidir. Çünkü iman tamamilə zövq ve şövqdür (2, s.366).

Mövlanə əsas olaraq sevgi və məhəbbət üzərində dayanır, ona görə eşq bir tanış olma üsuludur. İnsan ancaq Allaha məhəbbətlə çata bilər. İndi onun bu mövzudakı düşüncələrini görək: "Dünyada sevgi kimi bir ustad, mürşüd və insanı doğru yola çıxaran heç kəs yoxdur (2, s,408).

Ən gözəl olan Tanrının eşqidir… (10, I, s.3686). Yənii, dünyadakı bütün sevgilər gəlib keçicidir, ancaq Tanrı məhəbbəti əbədidir. Allah sevgisi elmlə əldə edilir. Elmdən nəsibi olmayanlar və ağılsızlar bu sevgidən uzaqdır (10: II, s.1545-49. Ona görə həqiqi sevginin elm və ağılla əlaqəsi var. Bunlar yoxdursa sevgi də yoxdur. Həqiqətən də ağlı xəstə olanlar üçün ağıl da sevgi də yoxdur. Səxavətli Allah, xalqın bədbəxtliyini görüb, iki yüz ədəd sevgi bulağı yaradmışdır (10, VI, s. 2282).

Harada olursan ol, nə halda olursan ol; sevməyə, aşiq olmağa çalış! Sevgi sənin mülkün və ideyan oldusa, onun boynuna aşiq olarsan; Məzarda da, məhşərdə də, cənnətdə də aşiq olarsan; Sonu gəlməyəcək bu sevginin (Şeylər Mafih:146).

Əbubəkrin digər insanlara üstünlüyü çox ibadət etməsindən deyil, Tanrının bəxş etdiyi sevgiyə görə idi.

Mövlanada insan

Mövlanaya görə Ulu Tanrı, öz qüdrət və sifətlərini göstərmək istəyəndə dünyanı yaratdı. Öz zatını göstərmək istəyəndə də Adəmi yaratdı (3, s.103).

Heç şübhə yoxdur ki; Adəm oğlü alçağın alçağının bir bədənlə, ülvinin ülvisinin ülvisindən olan bir candan meydana gəlmişdir. Uca Haqq, ən yenilməz qüdrəti ilə bu iki ziddi birləşdirmişdir. O uca, candan yüzlərlə, yüz minlərlə hikmət meydana gəlir. Bu bədəndən də yüz minlərlə qaranlıq yerlər meydana gəlir. Buna görə də Ulu Tanrı "Həqiqətən Mən, torpaqdan insanı

yaratdım, sonra da onun yaradılışını tamamlayıb kamala yetirdim ruhumdan ruh üfürdüm ona; Mələklərə də “səcdə edin" buyurmuşdur (10, s. 143). Məhz bu səbəbdən sufidə olduğu kimi Mövlanada da insan müqəddəs bir varlıqdır.

Mövlanə "mömin mömininin güzgüsüdür" sözünü belə açıqladı: "Tanrının adlarından biri də mömindir. İman edən qul da mömindir. "Mömin mömininin güzgüsüdür" demək, "Tanrı onda o güzgüdə təcəlli etdi" deməkdir. Yəni güzgü kimi olan mömin qulda, mömin olan Allah təcəlli edir deməkdir Allahı görmək istəyirsənsə, gəl güzgüyə bax, onu gör (3, s. 78).

Mövlananın müəllimi Şəms, bir səyahəti əsnasında bir adama rast gəldi. Bu adam gənc bir uşaq görsə onu seyr etməkdən özünü saxlaya bilmirdi. Bu səbəbdən Şəms ona "Ey insan, bu nə haldır"? deyə soruşdu. Adam buna cavab verdi: "Gözəllərin üzü güzgü kimidir. Mən o güzgüdə Tanrıya baxıram". Şəms buna qarşı: "Ey axmaq, bir halda ki, Tanrını su və torpaq güzgüsündə görürsən, niyə can və könül güzgüsünə baxıb özünü axtarmırsan" dedi. (3, s. 206).

Mövlanə, insanın müqəddəsliyini bir başqa şəkildə belə ifadə etmişdir: "Dağ, daş, su, od, yel belə insana səcdə etdi. Bir neçə lazımsız münafiq səcdə etməmişsə, nöqsanmı gələr insana " (6, s.226).

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Allah insanı yaradıb ona ruhundan üfürdüyü üçün insan da Tanrıdan bir əsər daşıyır və buna görə də müqəddəsdir. O səbəblə Mövlanənin nəzərində kim olursa olsun, dinli istər dinsiz, istər qadın istər kişi, istər varlı, istərsə kasıb olsun hamısı hörmətə layiqdir. Bütün insanları bir gözlə görmək və onlara hörmət etmək lazımdır. Bundan başqa insanlardan şikayət etmək də düzgün deyil. Çünki Mövlanaya görə, "Varlıqdan şikayət, Yaradandan şikayətdir" (3, s. 136).

Bu, Mövlananın insan sevgisində nə qədər irəli getdiyini göstərir. Çünki insan ya göründüyü kimi olmalı, ya da olduğu kimi görünməlidir.

Qadın və kişi

Sufi təlimində əksliklərin vəhdəti əsası vardır. Mövlanə bunu belə ifadə edir: Hər şey təzadıyla məlum olur (Şeylər Mafih:68). Yəni dünyada yaxşı-pis, gözəl-çirkin, ağ-qara, kimi ziddiyyətlər var. Bunun kimi insan da qadın kişi kimi ilk baxışda bir-birinə zidd kimi görünən amma əslində bir-birini tamamlayan iki növ varlıqdan meydana gəlir. Onun bu barədə fikirləri belədir:

Qadın kişinin ünsiyyəti üçün yaradılıb, Adəm Həvva necə uzaqlaşa bilər? (Məsnəvi: 1:2524)

İnsanlar Həzrət Həmzə və Rüstəm kimi daha qəhrəman da olsalar, yenə də öz xanımlarının əsiridirlər (Məsnəvi: 1:2525).

Su şiddətlə hücum edib oda qalib gəlir, lakin su qaba qoyduqda, od onu kaynadır (Məsnəvi: I:2527)

Görünüşdə kişilər, suyun oda olduğu kimi qadına desə də, həqiqətdə şübhəsiz, qadının mağlubudurlar (Məsnəvi: 2529).

Mövlanəya görə qadın, kişi sakitləşdirmək üçün yaradılmışdır. Bundan başqa, kişi qadından güclü kimi görünməsinə baxmayaraq əslində qadın, bəzi xüsusiyyətlərinə görə kişiyə qalib gələ bilər. Çünki Allah, qadını kişinin öhdəsindən gələ biləcək bir sıra qabiliyyətlərlə təchiz etmişdir.

Müasir biologiya, qadın vücudunun kişidən daha güclü olduğunu göstərir. Aparılan statistikaya görə anadan olanların əksəriyyəti kişi olmasına baxmayaraq, süd dövründə ölənlərin çoxu kişidir. Buna görə qadınların sayı kişilərdən çoxdur. Həmçinin həyatın çətinlik, məşəqqət və əziyyətlərinə qarşı qadınlar kişilərə nisbətən daha dözümlüdürlər. Çünki arvadı ölən kişilər adətən ya evlənir, ya da ölür. Halbuki əri ölən qadın buna dözərək kişilərə nisbətən daha uzun yaşayır. Demək ki, Mövlana bu həqiqəti əsrlərlə əvvəl kəşf edib əsərlərində açıqlamışdır.

Mövlanəya görə qadın, ictimai həyatdakı yerini almalıdır. Onu gizlətmək və cəmiyyətdən təcrid etmək doğru deyil. Bu mövzudakı fikirləri belədir: "Qadın nədir? Qadına gizlət deyə əmr etdikcə, onda özünü göstərmək istəyi çoxalır. Qadın nə qədər gizlənsə xalqda da onu görmək istəyi, o qədər çoxalır. Bu halda sən oturmusan hər iki tərəfin istəyini yandırırsan. Sonra da bunu doğru təlim sanırsan? (Şeylər Mafih:75).

Çilə

Təsəvvüf fəlsəfəsi, bir çilə fəlsəfəsi kimi görünə bilər. Belə ki, Mövlanə, xam idim, bişdim, yandım, deyərək bir insanın həyatında hansı mərhələlərdən keçməsi lazım olduğunu qısa və aydın bir şəkildə ifadə etmişdir. Demək ki, təsəvvüf təhsilinin əsası, çiləyə əsaslanır. Yetişmək üçün insan həyatda çətinlik və əziyyət çəkməlidir.

Çiləyə, az yeməklə başlanılır. Mövlanə bu barədə belə demişdir: Çox yeməyi müasir tibb də insan sağlamlığı baxımından doğru hesab etmir.

Sufi üç prinsipə riayyət etməlidir: Zikr, Səbr, Şükür

Zikr

Təsəvvüf ərbabı, ağlından dünya ilə bağlı işləri və digər insanları çıxarıb daim Tanrı lap yaxşı, onun böyüklüyünü düşünmək və Onu anmaq vəziyyətindədir. Məhz zikr budur. Mövlanə bununla bağlı demişdir:

Uca Allah buyurdu ki: "Mən, qulum məni necə güman etsə, ona elə də görünəcəm; Kim məni xatırlasa, onu anaram mən (Mektuplar: 140.

Bizim Xaliqimiz Allahdır. Çünki Allaha aid olan, Allahdan gəlir və yenə də Allaha gedirik (Əflaki I:444).

Təsəvvüfdə zikir ibadətdir. İnsan günün müəyyən saatlarında ibadət edərkən Tanrı eşqi ilə alovlanan insan, daima ibadət halındadır və buna görə də Tanrı ilə bərabər olacaqdır. Çünki sevən, daim sevgilisi ilə birlikdə olmaq istəyir. Həmçinin yalnız qul Tanrını anmaz, eyni zamanda Tanrı da qulu yad edir. Qul, Allahı harada və necə ansa Tanrı da o qulu orada və o şəkildə anar.

Səbr

Sufilikdə insanın yetişməsində səbr böyük əhəmiyyətə malikdir. Mövlanə səbrlə bağlı bunları demişdir: Təqdis ruhu səbrdir. Səbr, başlı başına bir tesbihtir (Məsnəvi II:3175). Tanrı yüz minlərlə kimya yaratdı, amma, insan səbr kimi bir kimya görmədi (Məsnəvi III:1854). Səbr et, çünki səbrlə çətinlik ortadan qalxar. Səbr, yüngüllüyün açarıdır (Məsnəvi III: 1848. Allah, öz əsərinə nazirin yanında var, zatına nazirin yanında isə yoxdur. Tanrıdan başqasına qovuşmaq ona getməklə olur. Halbuki Allaha səbr ilə ulaşılabilir (Əflaki I:479).

Mövlanaya görə səbr, insan üçün bir ibadət, Tanrını düşünmə və anmaqdır. Allaha ancaq səbrlə qovuşmaq olar. Səbr eyni zamanda insan üçün bir dərman və əmin-amanlığa qovuşma yoludur.

Şükür

Sufilikdə şükür də əhəmiyyətli bir prinsipdir. İnsan, onu yaratdığı və verdiyi nemətlər və sağlamlığına görə Allaha şükr etməlidir. Mövlanə şükür barəsində bunları demişdir:

Haqqa şükr etmək hamıya vacibdir.

Turşumuş üzlü etirazçı məhrum və məyus olar (Məsnəvi 1:1587).

Nemətə şükür etmək lazımdır; Nemət bir mövqedir. Çünki şükür dosta aparan rəhbərdir (Məsnəvi III:2912). Şükür, neməti artırır (Mektuplar:204).

Ağıl

Ağıl insanın bədənindəki bir rəhbərə bənzər, bədənin üzvləri ona itaət etdikcə bütün işləri qaydasında gedər. Amma itaət etməsələr bütün işlər pozulur. Görməz misin şərab içən sərxoşun əlindən ayağından dilindən, bədənindən və digər bədən üzvlərindən nə naqisliklər meydana gəlir. Ertəsi gün ayılanda bütün etdiklərindən peşmançılıq hiss edir (Şeylər Mafih:45).

İnsanlara ağılları miqdarda söz söyləyin, ağlınıza görə deyil (Şeylər Mafih:87).

İki cür ağıl vardır. Birincisi qazanma ilə əldə edilən ağıldır ki, məktəbdə uşağın öyrəndiyi kimi, öyrənərsən (Məsnəvi IV:1960).

Başqa ağıl Haqq vergisidir. Onun mənbəyi də candadır (Məsnəvi IV:1963).

Ağıl əgər üz göstərib də görünsə: Gündüz onun nuru qarşısında qaq-qaranlıq olardı (Məsnəvi IV:2181).

Mövlanə ağlın, ibadətdən üstün olduğunu bir onda belə ifadə edir:

Yaxşılıqları xoş görən Belində nə gözəl söyləmiş: "Zərrə qədər ağlın, namazdan da orucdan da yaxşıdır, çünkü namaz və oruc ağıllılar üçün fərz qılınmıştır (Məsnəvi V:456-457). İslam dininə görə də ağlı olmayan insan, dində məsul deyil.

Ağıl, Tanrı kölgəsidir. Tanrı isə Günəş. Kölgə günəşə qarşı dayana mi? (Məsnəvi IV:211). Mövlananın bu fikirləri Platonun mağara istişarəsi ilə Mövlanaya görə Tanrı Adəmi yaradıb ona müqəddəs ruhu üfürdükdə Cəbrayıla" Mənim qüdrət dənizdən ağıl, iman, utanma kimi üç böyük cövhəri al, bunları nurdan yaradılmış bir boşqab üzərinə qoyaraq Adəmin önünə qoy. Adəm bunlardan birini seçsin", buyurdu. Cəbrail, əmri yerinə yetirdi. Adəm bunlardan ağılı seçdi. Cəbrail, iman ilə xəcalətin içində olduqları boşqabları götürüb təkrar qüdrət dənizinə aparmaq istədi. Amma Cəbrail, bütün qüdrətinə baxmayaraq bu iki boşqabı yerindən qaldırmadı. İman və utanma cövhərləri ona "Biz Tanrının sevimlisi olan ağlın söhbətindən ayrılmarıq. Çünki biz üçümüz, əzəldən bəri Tanrının şərəf mədəni və qüdrət dənizinin incidirik, bir-birimizdən ayrıla" dedilər. Bunun nəticəsində ağıl Adəmin beynində, iman cövhəri onun dərk edici qəlbində, utanma isə mübarək üzündə yer aldı (Əflaki I, 420-421).

Mövlanə məktublarından birində (77), bu hədisi misal gətirir: "Uca Allah, ağlı yaratdıqda, Ona gəl, get, otur, danış, sus - dedi və ağıl bunların hamısını etdi. Sonra üstünlüyümə, Ululuğuma and olsun ki, səndən daha

üstün bir varlıq yaratmamışam, səninlə xitab edərəm, səninlə inciyirəm; səninlə cəzalandırıram; Sənin üzündən savab verərəm, sənin üzündən əzab edərəm" buyurdu (Mektuplar:77).

Nəticə

Mövlananın fəlsəfəsini az yemək, az danışmaq, az yatmaq, şəhvətə düşkün olmamaq, yəni nəfsinə hakim olmaq, insanlardan gələn əziyyətə dözmək, pis insanlardan uzaq dayanıb yaxşı insanlarla birlikdə olmaq, şəklində təsnif etmək olar.

Fəlsəfi antropologiya görə, insan: Bilən, öyrənən, yaradan, çalışan, seçən, istəyən, inanan, dövlət quran, qiymətləndirən, əvvəlcədən görən, sevən, danışan və azad bir varlıqdır (Güvenç,1997:197).

Mövlanə da əsərlərində insanın təhsilini tədqiq etməsi, Allaha qüvvətlə inanması və güvənməsi, hadisələri qiymətləndirməsi, bütün insanları sevməsi və bu barədə digər insanlara tövsiyə verməsi, danışıb yazması ilə, fəlsəfi antropologiyanın bir fəlsəfə təlimi olaraq yaranışından təxminən 700 il əvvəl, bu sahəylə məşğul olması deməkdir.

Mövlananın ontologiyasında yeganə varlıq Allahdır. Digər varlıqların hamısı Tanrıdan çıxmışdır, bu səbəbdən onlar həqiqətdə yoxdur. Yəni varlığın biliyinə ağıl və digər yollarla deyil, yalnız eşqlə çatmaq olar. Bu fikirləri, Plotininin fikirləri üst-üstə düşür.

Hər şeyin təməlində sevgi var. Tanrının kainatı yaratmasının səbəbi eşqdir. Biz insan olaraq ana və atalarımızın məhəbbətinin məhsuluyuq. Əgər onlar bir-birilərini sevməmiş olsaydılar, biz dünyaya gəlməzdik. Onun üçün insan ya başqalarını sevməli ya da başqa insanların sevgilərini qazanmalıdır. Əgər belə olarsa, əbədi həyat mənasına gələn eşqə çataraq ölümsüzləşər.

Həmçinin "Allah sevgisi elmlə əldə edilir, elmdən nəsibini almayanlar və ağılsızlar bu sevgidən məhrumdur" - deyərək sevgi, ağılla əsaslandırmışdır. Yəni ağlı və elmi olmayanın sevgisi də ola bilməz. Həqiqətən də yüksək dərəcədə ruhi narahatlığa məruz qalan insanlar, heç bir şeyə maraq və sevgi bəsləməzlər.

Mövlanaya görə, ölüm yox olma deyil, yenidən doğulmaqdır. Həqiqi sevgili olan Tanrı ilə görüşməkdir. Öləndən sonra insan ruhu, bədən həbsxanasından qurtulub gerçək xoşbəxtliyə çatır.

Təsəvvüfün məqsədi insanı kamilləşdirməkdir. Bunun üçün insanın əziyyət çəkməsi və digər insanların verdiyi əziyyətlərə dözməsi lazımdır.

Onun üçün Mövlanaya görə, yaradılandan şikayət, yaradandan şikayətdir. İgid insan, başqalarının incitməsindən inciməyən kəsdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısı

1. *Ablay M. Necati. "Mevlana ve Goethe Panteizmin İki Büyük Temsilcisi", I. Milletlerarası Mevlana Kongresi tebliğleri, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988,147-158.*
2. *Ahmet Əflaki. Ariflerin menkıbeleri I, Çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul, M.E.B. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62, 1995.*
3. *Ahmet Əflaki. Ariflerin menkıbeleri II, Çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul, M.E.B. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 62, 1995.*
4. *Birand Kamıran. İlkçağ Felsefe Tarihi, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakülte Yayınları,1987. Bolay, S. Hayri. "Mevlana'nın Akıl Anlayışı", II. Milli Mevlana Kongresi Tebliğleri, 3-5 Mayıs, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayını, 1987, s.165-170.*
5. *Fazıl Necip, Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1982.*
6. *Fırat Atilla. "Anadolu Aleviliği, Hacı Bektaş Veli Düşüncesi ve Türk Yaşamına Etkileri", G.Ü. I; Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri, Ankara,1999,129-134.*
7. *Güngör Erol. İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul, Ötüken Yayınları,1982.*
8. *Güvenç Bozkurt. "Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji, Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler", Yüzyılımızda İnsan Felsefesi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997,191-200.*
9. *Güvenç Bozkurt. Mektuplar, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1963.*
10. *Güvenç Bozkurt. Mesnevi ve Şerhi, Şerh eden: Abdülbaki Gölpınarlı, Cilt 1-VI, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayını, 1989.*
11. *Güvenç Bozkurt. Rubailer. Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1964.*
12. *Güvenç Bozkurt. Mecalis-i Seb'a-Yedi Meclis, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, Konya Turizm Derneği,1965.*

13. Sayılı Aydın. "Ortaçağ İslam Dünyasında İlim", Ders Notlar ı, A.Ü.DTCF, Felsefe Bölümü,1970. Tercüman Gazetesi. Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi, İstanbul, Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı, Yayınları,1987.

14. Türkiye Diyanet Vakfı. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Ankara. Diyanet Vakfı Yayını.1993.

15. Yarkın Münir. Büyük Filozoflar, Türkiye İşbankası Yayını,1969.

16. Yeniterzi Emine. Mevlana Celalettin Rumi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

*ƏKBƏR FƏRYAR**

İRANDA TƏDQİQAT MƏDƏNİYYƏTİNƏ BİR BAXIŞ

Ключевые слова: *Культура исследования, Иран Исламская Республика, исследователь, исламская культура*

Keywords: *culture of research, Iran Islamic Republic, researcher, islamic culture*

İran mədəniyyətinin islami mahiyyətini elmi təhlillərdə nəzərə almamaq və onu İran mədəniyyətinin simasından silmək mümkün deyil.

İranda elmin tarixi köklərini tədqiq edərkən, bu sahədə islami mədəniyyətin rolunu nəzərə almamaq yanlış və elmi əxlaqa zidd hərəkətdir.

Ona görə ki, müsəlmanlar renessansdan, qərb mədəniyyətinin çiçəklənməsindən əsrlər öncə, təfəkkür və dünyanın elmi cərəyanında özlərinə məxsus yer tutublar. Bu, tutarlı sənədlər və tarixi faktlarla sübut oluna biləcək bir məsələdir. Əlbəttə, burada Yunan mədəniyyətinin Islam, onunla yanaşı İran mədəniyyətinə təsirini də inkar etmək mümkün deyil.

Məhəmməd İbn Zəkəriyya Razi

Böyük təcrübəçi, şəkər maddələrinin destilləsi vasitəsilə spirti, ağır metallarda sulfat duzunu bölməklə kükürd turşusunu kəşf edən, kimya tədqiqatları üçün cihaz və xüsusi avadanlıqlar yaradan bu alim, X əsrdə, yəni müasir ximya elminin banisi sayılan fransız Antuan Loran Lavuazyedən 8 əsr qabaq İranda dünyaya gəlib.

Həmin əsrdə Əbu Nəsr Farabi, Əbu Reyhan Biruni və Məhəmməd İbn əl-Xarəzmi kimi mütəfəkkirlər də yaşayırdılar. Riyazi məsələlərin həllində işlədilən və riyaziyyat sahəsinin məntiq bəhsinə aid olan alqoritm sözü, əl-Xarəzminin adından götürülüb (1).

* Fəlsəfə kafedrası əməkdaşı. İran İslam Respublikası, Azad İslam Universitetinin müəllimi

XI əsr Əbu Əli ibn Sina, İmam Məhəmməd Qəzali və "İxvan-üs-Səfa" mütəfəkkirlər dəstəsinin (Əbül Həsən Harun İbni Zəncani, Zeyd İbni Rəqaə, Əbu Əhməd Mehrcayi kimi dahilərin) yaşadığı əsr olubdur. Əbu Əli ibn Sina tibb, məntiq və fəlsəfi yaradıcılığından əlavə, müasir tədqiqatçı və alimlərin mikro və makro adlandırdıqları nəzəriyyənin də təsisçisidir. Qəzalinin, hisslərin xətası və qavrayış şəbəkəsi zəminində, Farabi və "İxvan üs-Səfa" qrupu alimlərinin, elmlərin təsnifatındakı ilkin müşahidələri və çalışmalarına diqqət, bu sahədə göstərilə biləcək nümunələrdəndir (2).

Burada məqsədimiz islam mütəfəkkirlərinin düşüncələrinin ətraflı təhlili deyil. Buna, bu yazının həcmi də imkan vermir. Bu səpkidə göstərilən nümunələrdən məqsəd, təfəkkür tarixçəsini və elmi üsulu bəyan etdikdə, bu sahədə şərqli, xüsusilə islami sələflərin izini və əməyini itirməməkdir. Ona görə ki, əksər fars qaynaqlarında Qərb ədəbiyyatı və elmi baxışları araşdırılarkən,islam alimləri nəzərə alınmadan, Rene Dekart, Frensis Bekon, David Yum və başqalari yeni elmi təfəkkürün yaradıcılari kimi qələmə verilir. Əlbəttə, bu da bizim Qərb mütəfəkirlərinin dəyər və etibarını şübhə altına almağımız kimi dəyərləndirilməməlidir. Bir sözlə, Qərbin yeni təfəkkürü köksüz və qaynaqsız deyil. Onun bəşəri, xüsusilə şərqi və islami əsasları da nəzərə alınmalıdır.

İslam mədəniyyətinin öncülləri kimi nümunə göstərdiyimiz mütəfəkkir alimlər, o cümlədən həkim, riyaziyyatçı Nişaburlu Ömər Xəyyam, qərbli Uilyam Okkam və Rocer Bekondan öncə yaşamışlar...

Uilyam Okkam və Rocer Bekon XIII əsrdə, islami təqvimlə isə VII əsrdə yaşayıblar. Bu əsrdə Xacə Nəsirəddin Tusi və Şəms Təbrizi kimi arif alimlər yaşayıblar. "Haqq qığılcımı ziddiyyətlərin toqquşmasından sıçrayar" kəlamı da ona aiddir. Georq Vilhelm Fridrix Hegelin dialektik yanaşması, tezis və anti-tezis (ziddiyyətlərin toqquşması), habelə sintez (haqq qığılcımı) Şəms Təbrizinin qeyd etdiyimiz cümləsinin, bir növ, tərcüməsidir. Nəzərə almaq lazimdir ki, Şəms Təbrizi Hegeldən 6 əsr əvvəl yaşayıb.

Əbdürrəhman İbn Xəldun: 1998-ci ildə Corc Ritzer özünün "Müasir Sosiologiya Nəzəriyyəsi" kitabını, İbn Xəldunun bioqrafiyası və nəzəriyyələri ilə başlayır (3).

İbn Xəldun XIV-XV əsrlərdə, yəni Sen Simon və Ögüst Kontdan 4 əsr qabaq yaşayıb.

Müasir Qərb təfəkküründə nəzəriyyələri dönüş nöqtələri kimi qəbul olunan ingilis Frensis Bekon və fransız Rene Dekart, Səfəvilər dövründə yaşayan Bəhaəddin Amoli (Şeyx Bəhai) və Sədrəddin Şirazinin (Molla Sədra) müasirləri olublar. Bu dövrün özünəxas mədəniyyətinin bitməsi ilə, demək olar ki, bəşəriyyətin mədəniyyətində təfəkkür məşəli qərblilərin əlinə keçdi. Bundan sonra İmmanuil Kant, G.V.F.Hegel, Vilhelm Diltey və ən sonda İvan Pavlovun zühuru ilə Şərq və islam dünyasında elm öncülləri unuduldular.

... Dənizə çatanda qanla su üstünə yaz ki, səndən sonra gələnlər bilsinlər ki, bu yoldan aşiqlər keçiblər...(4).

"Üçüncü dünya" ölkələrində hazırkı durum:

Bir müddətdirki, tarixin dünənki bayraqdarları bu gün üçüncü dünya əyarı ilə tanınırlar. Bu, Marşal Mak Lüenin "The Medium is the Massage" ("Kommunikasiya vasitəsi – ismarıcdır") nəzəriyyəsini yada salır. Çünki ikinci dünya müharibəsindən sonra dünya birinci, ikinci, üçüncü və hətta dördüncü, beşinci dünya ölkələri kimi təsnifatlandırılmağa başladı. Hal-hazırda dünyanın cənub və şimalının iki əks və müxalif qütb kimi formalaşması daha da ciddiləşir. Bu, əvvəllər şüar kimi səslənsə də, bu gün kimliyini itirmiş cəmiyyətlər çəkinmədən özlərinin üçüncü dünya və cənub ölkəsi olmalarını bir qanunauyğunluq kimi qəbul edirlər.

Təəssüf, belə bir acı həqiqət mövcuddur ki, müəyyən fərqlər və xüsusiyyətlər, hətta tədqiq və metodologiya sahəsində belə, sənaye və postsənaye Qərb qarşısında dünyanın geniş bir bölümünə xüsusi bir mövqe qazandırmışdır. Bunü Cənub və ya üçüncü dünya termini ilə ifadə etmək qaçılmazdır.

"Üçüncü dünyanın" metodologiyası xüsusiyyətlərinin toplusu: "Geriləmə göstəricisi"

İbtidai məişət problemlərinin həlli və təmini məsələləri hakimiyyət və ictimai xadimlərin davamlı və gərgin fikri qayğıları, onların özlərini kəşf etmələrinə lazimi zamanın qalmamasına səbəb olur. Siyasi-iqtisadi sabitliyin olmaması, ictimai təminat və məhkəmə sistemində çatışmamazlıqlar uzun müddətli, ciddi və dəqiq planlaşdırmalara mane olur. Bəzən təbliğat üçün tədqiqat və onun əhəmiyyətindən danışsa da, əməldə gündəlik gərgin problemlərlə məşqul olmaqdadırlar.

Buna görə də, cəmiyyətdə olan problemlərin üzə çıxarılması və köklü həlli üçün, ciddi inamları, praktiki tədqiqatı, dəyərləndirmə və

proqnozlaşdırmaq imkan və vaxtları mövcud deyil. Hətta onların bəzilərinin bu gün tədqiqat işlərinin sırf xobbi və görüntü xarakteri daşıdığını və bu üzdən dövlət budcəsinin hədərə xərclənməsini düşünmələr də vardır.

Bu məsələlərdə maddi vəsaitin çatışmamazlığının bir səbəbi də illik budcə planının formalaşması zamanı tədqiqat işləri və proqramlara ayrılan vəsaitin az olmasıdır. Üçüncü dünya ölkələrində tədqiqat layihələri üçün ümumi daxili məhsulun (ÜDM) 0,3 faizinin ayrılması, bunun qarşılığında isə inkişaf etmiş sənaye ölkələrində həmin sahəyə ümumi daxili məhsulun 3 faiznin xərclənməsi yuxarıdakı iddiaya sübutdur. Qeyd etdiyimiz sahəyə ayrılan rəqəmlərin müqayisəsi, ortada olan dərin fərqi aydın şəkildə göstərir [2].

Bu sahədə mütəxəssislərin azlığı və tədqiqat işində lazımi bacarıqların məhdudluğu tədqiqat sahəsində üçüncü dünya ölkələrinin digər xüsusiyyətlərindən biridir [3].

[... Verilən statistikalara əsasən, geri qalmış ölkələrdə, cəmiyyətin hər bir milyonu üçün yüz tədqiqatçı mövcuddur. Halbuki, inkişaf etməkdə olan ölkələrdə bu rəqəm hər bir milyon üçün 330 civarındadır. İnkişaf etmiş sənaye ölkələrində isə durum tamamilə fərqlidir. Bu ölkələr hər bir milyon cəmiyyət üçün 3300 tədqiqatçıya malikdirlər. Yuneskonun verdiyi məlumata görə, İranda hər bir milyon üçün 90 nəfər tədqiqatçı mövcuddur (5).

Qeyd etmək lazimdir ki, tədqiqatçıların sayından əlavə, onların iş keyfiyyətləri, bacarıqları, məlumatları və işə vicdanla yanaşmaları onların kəmiyyətlərindən daha çox önəmlidir.

Onsuzda az olan tədqiqat fəaliyyətlərinin qarışıqlığı və tədqiqat idarəçiliyinin nizamsızlığı üçüncü dünya ölkələrinə xas olan digər xüsusiyyətlərdəndir. Belə ki, tədqiqatların azlığı və keyfiyyətlərinin aşağı səviyyədə olması ilə yanaşı, tədqiqat sahəsində vahid təşkilat və müdiriyyətin olmaması, aparılan tədqiqatlar da əsasən dağınıq, ehtiyaclar və ictimai-iqtisadi prioritetlərdən uzaq, bir çox hallarda isə təkrarlardan ibarət olur [4].

Təşkilatsızlıq və informasiya qaynaqlarının çatışmamazlığı metodologiya sahəsində üçüncü dünya ölkələrinə xas olan xüsusiyyətlərdən biridir. Belə ki, bir yandan informasiya və statistika çatışmamazlığı və ya yoxluğu, başqa bir tərəfdən isə informasiyaların pərakəndəliyi və onların müxtəlif qurumlarda saxlanılması, habelə, onlar arasında normal əlaqə və

yetərli informasiya mübadiləsinin olmaması ölkədə səmərəli tədqiqat işlərinin məhdudlaşmasına və ya onların dayandırılmasına səbəb olur. Hər bir cəmiyyətdə əlaqədar mərkəz və informasiya arxivlərinin mövcudluğu tədqiqat işlərinin əsas və təməl prinsiplərindən, vasitələrindən biridir [5].

Üçüncü dünya ölkələrində tədqiqat mədəniyyətinin mövcud olmaması və ya çatışmamazlığı, geri qalmanın başqa göstəricilərindən biri hesab edilir. Belə ki, üçüncü dünya ölkəsinin tədqiqatçısı, mütəşəkkil informasiya qaynaqlarından məhrum olmaqla yanaşı, tədqiqatın mənası, əhəmiyyəti və onun cəmiyyət üçün səmərəsindən xəbərsiz olan məsullarla da qarşılaşır. Eyni halda o, dövlət məsulları və idarə müdirlərinin bu sahəyə maraqlarının olmaması, onların əməkdaşlıq etməmələri kimi əlavə problemlərlə də üzləşir. Bir çox hallarda, bu tip cəmiyyətlərdə tədqiqatçı yad ünsür və hətta, əngəl kimi də dəyərləndirilir [6].

Yuxarıda qeyd olunan xüsusiyyətlər səbəblərin hamısı yox, sadəcə bu sahədə olan əsas problemlərin ümumi təsnifatıdır. Bu isə üçüncü dünya ölkələrində tədqiqat və metodologiyanın mövqe və göstəricisidir.

3. İranda tədqiqat mədəniyyətinin patologiyası

Aydın məsələdir ki, metodologiya və tədqiqat fəaliyyətlərinin necəliyi, hər şeydən əvvəl, bu zəmində ölkəmizin ictimai quruluşunun əsasları və mədəni formasına bağlıdır. İranda tədqiqat mədəniyyətinin patologiyasında, üçüncü dünya ölkələrinə xas olan bütün göstəricilər, demək olar ki, hakimdir. Ona görə də, burada onları yenidən təkrar etməyə ehtiyac görmürük.

Bu zəmində geri qalma göstəricisinə əlavə edə biləcəyimiz məsələ, qeyd olunanlardan əhəmiyyətli olmasa da, onlar qədər əhəmiyyətə malikdir. O da bundan ibarətdir ki, bizim gündəlik ictimai həyatımızda, söhbətlərimiz və münasibətlərimizdə neçəliklər necəliklərə qalib gəlir. Bunu bizim mədəni xüsusiyyətlərimizin özəl tərəfi, siması kimi də təqdim etmək olar.

Bizim fərdi, ümumi və ictimai düşüncə və dəyərlərimizə hakim olan əsas halət, ümumilikdə səthi yanaşmalar, yalnız bu günü nəzərə almaqla, işlərin və məsələlərin kökünə varmamaqdır.

Neçə sinif dərs oxuyubsan? Neçə kitab yazıbsan? Neçə saat işləyirsən? Nə qədər məzuniyyətin var? Nə qədər məhsul götürübsən? Nə qədər istehsal edirsən? Neçə işçiniz var? Neçə tələbə qəbul edirsiniz? Neçə uşağınız var? Neçə il yaşamısınız? və sairə və ilaxır...

Ancaq necəliklər çox az hallarda, təsadüfən və dolayısı ilə, hansısa mövzuların davamında yada düşür, ağıla gəlir. Bir fərziyyə kimi bu məsələ təsdiq olunmalıdır ki, bizim üçün necə fikirləşmək, qabarıq və əhəmiyyətli dərəcədə, keyfiyyət və necəliklərə əhəmiyyət verməkdən ciddi şəkildə artıq və üstündür. Bu üzdən, bizim zehnimizdə əvvəldən müəyyən olunmuş suallar, çox gec və nadir hallarda, adətən dolayısı və qeyri ciddi şəkildə aşağıda qeyd olunan suallardan ibarət olur:

Necə və hansı məqsədlə dərs oxuyubsan? Kitabı necə və hansı səviyyədə yazıbsan? Necə və hansı diqqətlə işləyirsən? Öz məzuniyyətini necə keçirirsən? Necə və ya hansı keyfiyyət dərəcəli məhsul yığıbsan? İstehsal keyfiyyətiniz necədir? Necə və hansı səviyyədə işə vicdanla yanaşan, bacarıqlı işçiləriniz var? Öz tələbələrinizə necə təlim verir və tərbiyə edirsiniz? Filan məhsuldan necə istifadə edirsiniz? Övladlarınızı necə tərbiyə edibsiniz? Necə yaşayıbsınız? və necə...necə...necə...?

Əvvəl elə nəzərə gəlir ki, elm və təcrübə təfəkkürün kəmiyyətindən asılıdır. Halbuki, bu tələsik və yanlış bir görüntüdür. Ona görə ki, elm və onun köklü sualları niyələrdən və necələrdən əmələ gəlir. Onun ardında və istiqamətində isə kəmiyyətlər ortaya çıxır. Nəhayətdə, kəmiyyət kateqoriyaları kəşf və tanıma məqamında əlaqələr axtarmaqdan başqa, yəni necəliklər qarşısında cavab tapmaqda, yaradıcı rol oynaya bilməyəcəkdir.

Bizim sosial psixologiyamızdakı belə arxoik mədəni mirasın yerini, diqqət, yenidən düşünmə və ciddi elmi mütaliəyə tutmalıdır. Bu məqalə çərçivəsində geri qalma göstəricisində önə çəkilənlən hallardan əlavə, yaddan çıxarmamaq lazimdir ki, elmi təfəkkür və nəticə etibarilə metodologiyanın tədqiqi və etibarı bizim əsaslarımız və ictimai yanaşma şəraitimizə qayıdır. Bu isə yenidən axtarma, yenidən tanıma və mədəni quruluşu islah etmədən bu istiqamətdə ciddi addımlar atmadan mümkün olmayacaqdır. Burada digər mədəniyyət amillərinin qanunauyğunluqları ilə yanaşı daxili və xarici qarşılıqlı təsiri də nəzərə almaq lazımdır. Yaxın gələcəkdə tədqiqat elminin inanclarımızda özünə layiqli və düzgün yer tutacağına, dağınıq, solğun tədqiqatların yerinə zəngin və səmərəli tədqiqatların aparılacağına ümid edirik.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısı

1- *"Elmi terminlər sözlüyü"- İran Mədəniyyət fondu. 1970. s. 57*
2- **Şahin Əmirşapur. "Tədqiq, onun inkişaf və qaydaları". Dehxuda nəşriyyatı. Tehran 1976 (s. 9-16).*
3- *Nəsr, Seyid Hüseyn. "İslamda elm və sivilizasiya". tərcüməçi: Əhməd Aram. Xarəzmi naışriyyatı. ikinci çap. 1980.*
4- *Nəsr, Seyid Hüseyn. "İslam mütəfəkkirlərinin təbiət haqqında nəzəriyyələri". Xarəzmi nəşriyyatı. üçüncü çap. 1980.*
5- *Ritzer, G.(1988): "Contemporary Sociological Theory" - Mc Graw-Hill İnternational Editions. P.7*
6- *Yenilikçi şair, ədəbiyyatçı Dəryayinin əsərlərindən yadda qalanlar.*
7- *"Keyhan" qəzeti - 20 dekabr 1992 - s 5.*

*LÜTFİ ZADƏ FENOMENİ**

Tarixin çoxəsrlik təcrübəsi göstərir ki, dünya dahilərsiz keçinə bilməz. Sinerqetik prinsiplər əsasında inkişaf edən və hər bir konkret dövrdə öz dahilərini yetişdirən bəşəriyyət bu ənənəyə XX əsrdə də sadiq qalaraq tarixən yetişdirdiyi böyük elm adamları sırasına dahi bir azərbaycanlı alimi də daxil etdi. Söhbət böyük həmyerlimiz, Kaliforniyanın Berkli Universitetinin professoru Lütfəli Rəhim oğlu Ələsgərzadədən gedir.

Bu böyük alim və işıqlı şəxsiyyət 2017-ci ilin sentyabr ayının 6-da ömrünün 96-cı ilində dünyasını dəyişərək əbədiyyətə qovuşdu və şəxsi vəsiyyətinə görə doğma vətəni Azərbaycanda, Bakıda dəfn olundu.

Dünya elmi dairələrində daha çox L. Zadə kimi tanınan Lütfəli Rəhim oğlu Ələsgərzadə 1921-ci ilin fevral ayının 4-də, Bakıda Ziyalı ailəsində doğulmuşdur. Onun atası Rəhim Ələsgərzadə jurnalist-psixoloq, anası Fanni Koriman isə uşaq həkimi olmuşdur.

Lütfi Zadə Bakıda 4 il təhsil aldıqdan sonra 1931-ci ildə ailəsi ilə birlikdə İrana köçərək burada yaşamış, orta təhsilini başa vurduqdan sonra Tehran Universitetinin mühəndis-elektrik fakültəsinə daxil olmuşdur. 1942-ci ildə həmin universitetin mühəndislik diplomunu aldıqdan sonra ABŞ-a köçmüşdür. 1946-cı ildə Masaçusets Texnoloji İnstitutunu bitirdikdən sonra Nyu-Yorkdakı Kolumbiya Universitetində doktorluq elmi dərəcəsini almışdır.

1957-ci ildə Kaliforniya elm mərkəzinin direktoru, kibernetika elminin banisi Norbert Vinerin dəvəti ilə Berkli şəhərinə köçür və Kaliforniya Universitetinin professoru vəzifəsində işləyir. Bu universitetdəki fəaliyyəti onun nadir istedadını üzə çıxararaq dünya miqyasında tanınmasına imkan yaratmışdır.

L.Zadə elm tarixinə özünün 6 böyük kəşfi ilə daxil olmuşdur. Onun nəzəri təfəkkürə həsr etdiyi qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi, qeyri-səlis çoxluq

---

* Məmmədov Əziz Bəşir oğlu, fəlsəfə elmləri doktoru, professor, Lütfi Zadə adına Beynəlxalq Müasir Elmlər Akademiyasının akademiki, Avrasiya İdarəçilik Elmlər Akademiyasının akademiki,Rusiya fəlsəfə cəmiyyətinin üzvü.

nəzəriyyəsi, optimal süzgəclər nəzəriyyəsi, dinamik sistemlərdə çoxmeyarlı optimallaşdırma nəzəriyyəsi, yumşaq hesablama nəzəriyyəsi və s. dünya alimləri tərəfindən böyük rəğbət və heyranlıqla qarşılanmış, Yaponiya, Rusiya, Amerikada vaxtaşırı keçirilən elmi konfransların, simpoziumların geniş müzakirə və təhlil obyektlərinə çevrilmişdir.

Azərbaycan ziyalıları da mədəniyyətimizin unikal sərvəti sayılan Zadə irsinə biganə qalmamış, Respublika Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunun təşəbbüsü ilə keçirilən elmi konfrans və seminarlarda onun elm sahəsində məziyyətləri və informasiya texnologiyaları sahəsindəki ixtiralarının praktiki əhəmiyyəti dəfələrlə araşdırılmışdır.

Zadənin qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi müasir elmə fundamental kəşflərdən biri kimi daxil olmuşdur. Aristotelin dünyanı birrəngli görən xətti, binar məntiqindən fərqli olaraq Zadənin qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi dünyanı daha geniş spektrda görməyə, fikrin xaotikliyi ilə nizamlılığı arasındakı fərqi aradan qaldıraraq xaotik düşüncələrin nizamlı fikrə yaxınlaşmasını daha çox təmin edir. Zadənin qeyri-səlis çoxluq nəzəriyyəsi də özünün elmi yeniliklərinin zənginliyi ilə diqqəti çəkir. Məlum olduğu kimi "çoxluq" anlayışı Qədim Şərq və Avropa riyaziyyatında ta qədimlərdən formalaşan anlayış olmuşdur. Bu anlayışın məzmunca yeni bir variasiyasını Zadə təklif etmişdir. Bütün məsələ bundan ibarətdir ki, Zadənin qeyri səlis çoxluq nəzəriyyəsinə qədər yaradılmış çoxluq nəzəriyyələri (Pifaqor, Evklid, Kantor və b.) çoxluq anlamlarına birtərəfli yanaşaraq onu yalnız kəmiyyət müstəvisində başa düşmüşlər. Zadənin təklif etdiyi qeyri-səlis çoxluq nəzəriyyəsində isə bu məfhum yeni kontekstdə kəmiyyət və keyfiyyət aspektlərinin vəhdəti kimi səsləndirilmişdir.

Zadənin dinamik sistemlərdə çoxmeyarlı optimallaşdırma nəzəriyyəsi də onun elmi uğurları sırasındandır. Bu nəzəriyyə insana belə bir fikir aşılayır ki, elmdə bütün zəruri meyarların ən optimal qiymətlərinə cavab verə biləcək ideal sistemlər yaratmaq mümkünsüzdür.

Zadənin məntiq, riyaziyyat və kibernetikada informasiya texnologiyaları sahəsindəəlamətdar hadisə kimi dəyərləndirilən fundamental kəşfləri geniş praktiki tətbiqə malikdir. Hazırda bu kəşflər əsasında dünyanın yüksək iqtisadi inkişafa çatmış ölkələrində, o cümlədən ABŞ-da, Yaponiyada, Çində, İngiltərədə, Fransada, Rusiyada və s. müxtəlif ekspert sistemlər hazırlanmaqdadır: səslə idarə olunan helikopterlər, pultla idarə

olunan maşınlar, superkompyuterlər və s. qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin tətbiqlərinə parlaq nümunədir.

Zadənin yuxarıda nəzərdən keçirilən kəşfləri bu böyük alimin elmi yaradıcılılığının çoxaspektliliyindən və rəngarəngliyindən xəbər verir. Zadənin nəzəri irsində onun aşağıdakı əsərləri başlıca yer tutur: "Qeyri-səlis hadisələrin ehtimalının meyarı" (1968), "Qeyri-səlis mühitdə qərarlar qəbul edilməsi" (1970), "Mürəkkəb sistemlərin və qərarlar qəbul edilməsi proseslərinin təhlilinə yeni yanaşmanın əsasları" (1973), "Mürəkkəb və qeyri-dəqiq anlayşların tərifinə qeyri-səlis alqoritmik yanaşma" (1976), "Qeyri-səlis çoxluqlar mümkünlük nəzəriyyəsinin əsası kimi" (1978), "Linqvistik dəyişən anlayışı və onun təxmini qərarlar qəbul edilməsinə tətbiqi" və ona dair məqalələr silsiləsi (1975-1976), "təxmini mühakimə nəzəriyyəsi" (1990), " Rəqəmli hesablamalardan sözlərlə hesablamalara - ölçülərlə manipulyasiyadan hissi obrazlarla manipulyasiyalara" (2001) və s.

İnformasiya texnologiyaları sahəsində dünyanın ən böyük alimlərindən biri olmuş Lütfi Zadənin nəzəri irsi dünya elminin diqqət mərkəzindədir, dünyanın müxtəlif ölkələrində bu irs dərindən öyrənilir, dünyanın müxtəlif ölkələrində qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi ilə bağlı 25 elmi jurnal buraxılır, minlərlə alimlər qeyri-səlis məntiq və çoxluqlar nəzəriyyəsinin istehsala tətbiqi ilə məşğul olur. Zadə dünyanın bir çox universitetlərinin fəxri elmlər doktoru olmuş, 13 dəfə elm üzrə ən yüksək qızıl medallarla təltif olunmuşdur.

Müasir dünya elminin ən böyük nümayəndələrindən olmuş Lütfi Zadə artıq haqq dünyasına qovuşmuş, lakin özündən sonra bizim üçün zəngin nəzəri irs və şirin xatirələr qoyub getmişdir. Bu gün onun yoxluğunu qəlbən hiss etsək də əminliklə deyə bilərik ki, xalqımızın unikal sərvətlərindən biri olan böyük insan və əvəzsiz alim Lütfi Zadənin adı Azərbaycan xalqının hər bir nümayəndəsi üçün doğma və əziz ad olaraq qalacaq, Zadə obrazı isə xalqımızın qan yaddaşında və ruhunda hələ çox-çox əsrlər yaşayacaqdır. Allah böyük həmvətənimizə rəhmət eləsin!

XÜLASƏLƏR

Jurnalın qeydə alındığı beynəlxalq elmi indekslər











International Publishing Centre of Academic Journals – AJNS



-


JOURNAL
INDEX.net